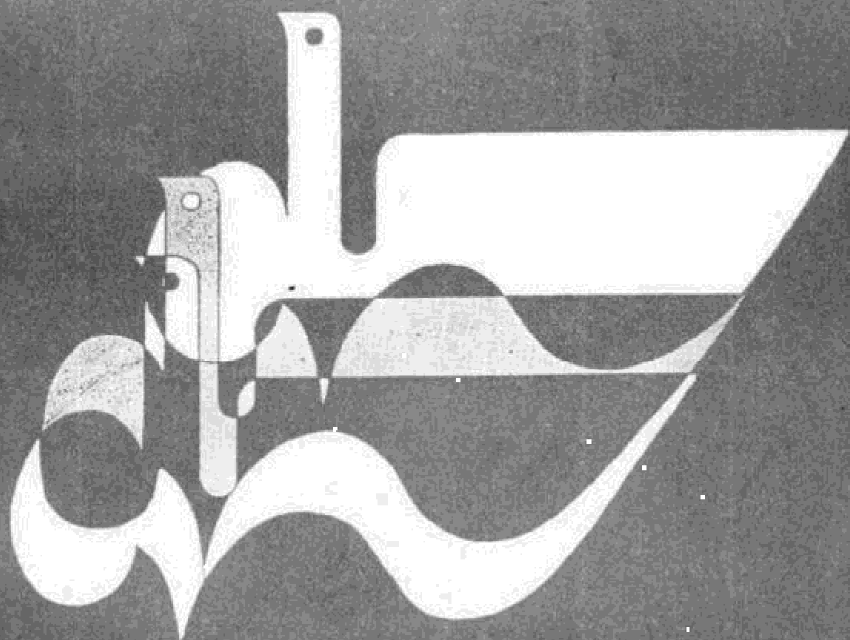
東西方文化研究

• DONGXIFANG
• WENHUAYANJIU

1987

②

DOngxifang



DOngxifang

WENHUAYANJIU

東西方文化研究

1987年第二辑·总第三辑

河南人民出版社

东西方文化研究

（1987年第二辑·总第三辑）

责任编辑　鲁锦寰

河南人民出版社出版
河南第二新华印刷厂印刷
河南省新华书店发行
850×1168毫米 32开本 5.5 印张 125 千字
1987年10月第1版 1987年10月第1次印刷
印数 1— 4,000册
ISBN 7—216—00070—2/G·5
统一书号 7105·473定价 1.30元

书名题签　楚图南

编　委　（按姓氏笔划排列）

邓广铭　王元化　王桧林
王富仁　宁　可　白寿彝
刘义质　刘家和　吕叔湘
齐振海　任继愈　启　功
张广达　张芝联　张岱年
何兹全　陆树庆　周一良
杨向奎　杨宪益　金克木
季羡林　林耀华　赵光贤
钟敬文　顾明远　陶大镛
龚书铎　童庆炳　廖辅叔
戴　逸

主　编　钟敬文　何兹全

副主编　（按姓氏笔划排列）

王桧林　王富仁　刘义质
刘家和　童庆炳



目　录

我们要建立怎样的社会主义新文化

钟敬文

近年来，我国南北学术界形成了一股“文化热”。从社会背景(包括文化背景)考察起来，这种现象的产生，是相当自然的。我们正处在社会主义革命和建设的新时期，中央负责同志总结长期以来历史上正反两方面的经验，深感到在坚持四项基本原则的同时，必须提出一些新方针、新任务。而建设具有中国特色的社会主义。就是近年提出来的、指导我们新时期建设工作的一种新方针。所谓四个现代化、两种文明的建设，都要遵循这个总方针去进行。

文化现象是整个社会活动的一环，它跟其它方面的社会活动密切相联。在当前这种伟大的社会变革的时期，必然要求对文化方面重新加以考察，以便建立起与整

个社会的建设相适应的文化事业。

到目前为止，学术界所提出和论述的文化问题是相当繁杂的。这里，我仅就个人的理解，概括出下列几点：

一、文化的概念及范围

二、文化产生、发展的历史

三、文化在人类社会生活中的地位和意义

四、我国现代的文化状态和发展前途

五、文化传统（包括上、下层文化）的性质、特点和价值

六、西洋文化的历史、现状和特点

七、文化与社会变革

八、输入文化与传统文化的关系

九、我们要建立怎样的社会主义新文化

文化问题决不限于上举这些，而这些问题虽然可以相对地独立提出并加以论证，实际上它们往往是彼此有关联的。在这里，我只就最后一个问题稍谈自己的意见。

几个月来，我在北京陆续参加了一些关于文化问题的讨论会，翻阅了好些报刊上有关的文章，自然也随意浏览了一些国内外学者们这方面的专著（例如：缪勒·利雅的《文化形态及其进路》、C·J·窝登的《文化哲学》和陈序经的《文化学概观》等）。经过自己的粗浅思考，觉得我们所要建立的社会主义新文化，必须包括几种要素，那就是：

（一）现代化的。

（二）人民民主的。

（三）民族化的（或中国化的）。

下面我试就这三种要素，分别稍加解说。

（一）现代化的——“现代化”这个名词，可以有不同的解

释。我这里所指的，是先进的科学技术及某些管理方法等。大家知道，科学史告诉我们，在相当长的历史时期中，我国的科学技术在世界文化领域里，一般处于领先地位。只是到了近世（约略明代以后）、西洋科学文化迅速发展，而我们却停滞不前。鸦片战争前后，东西方接触加强（遍及经济、政治、宗教等各方面）我们的弱点充分暴露出来，因此在军事上、政治上成了被动挨打的世界弱国了。百多年来，我国的志士仁人从各种不同的立场、角度、奋发探求，企图改变民族的衰落命运。这种努力，虽然不无成就，但由于种种原因，整个地说，却不能完成起衰救弊的任务。

中国人民在中国共产党的领导下，经过长期浴血斗争，终于1949年建立了中华人民共和国。这是实现国家、民族现代化的大好转机！特别是1956年，全国完成了工商业的改造，党发出了向科学进军的庄严号召之后，现代化的目标看来就可以希望实现了。不幸，左倾指导思想等阻碍了这种进程。到了所谓"文化大革命"时期，从事科学技术的人员几乎都成了犯罪分子。如果不是1976年10月的拨乱反正，那种恶劣的局势发展下去，结果真叫人不敢设想！

"四人帮"被打倒以后，中央领导增强了睿智和活力，明确了今后的建设任务，尊重科学、尊重科学家、技术家。尽管在前进路上有不少荆棘，但由于各方面的努力，十年来，到底取得了不少成绩。更可喜的，是由于改革的现实需要，在科学、技术发展的同时，进步的、现代化的各种管理方法，也受到相当的重视和采用。自然，从我们整个社会主义建设的需要看，现在这方面所取得的成就是远远不够的。但是，我们已经有了较好的基础。以后只要继续努力下去，就有可能在预定的时期内，完成那开步

已久的现代化的历史任务。

现代化，是我们所要建设的社会主义新文化的一个重要因素，或者说，一个重要方面。缺少它，就谈不上什么新社会、新文化，甚至还不能摆脱过去那种在国际上挨打的命运。这点，今天谈文化问题的同志们，绝大多数头脑里是清楚的。有的甚至于把它强调到过火的程度。但也有少数人士，因为重视文化的别一方面，竟然把这种要素忽略或轻视了。这是我们所决不敢同意的。

（二）人民民主的——“民主”这个词，有广、狭义的理解和使用。一般多局限于政治方面。我是在比较广泛的意义上应用它的。对民主概念和制度的重视，虽然盛行于近世资本主义社会，但是从人类历史看，自有人群的集体生活以来，就会有这种观念和一定社会规范存在。原始社会不用多讲，就是奴隶主统治时代，众多的奴隶，当然享受不到什么民主。对他们来说，它是一种“禁脔”。但是在奴隶以外，贵族们不必说了，就是城市的一般自由民，他们就大都享有一定的民主。这是熟悉古希腊社会历史的人们所知道的。在封建主统治时代，地主阶级无疑享有较多的自由民主（从当时的社会性质的界限内说），城市工商业者也比较农奴的遭遇好些。资本主义社会的情况，我们大家就更熟悉了。总之，在过去阶级社会里，各阶级享受民主、自由的情况有种种差别。而且除了原始社会，那些享有较大、较多的民主的阶级或集团，其“民主”也不可能是怎样彻底的，因为时代和社会发展的程度局限了它。

我们现在努力建设的社会主义社会，在社会形态上，属於历史发展的最高阶段。在这里，社会的生产力和人们的觉悟、智力、文化及道德观念已达到较高水平。因此，我们社会的民主，不但在范围上是更广泛的，在程度上也是更彻底的。这种民主，体现

在国家的政治、法律上，体现在财产的分配、享有上，也体现在姻婚、家庭的关系上、以及教育、学术、文化等的设施、管理和指导思想上。总之，在社会主义社会里，则原上，社会设施和一切公民生活都应体现较高的民主精神、民主原则。由于长期历史的积淀和前些年"左"的指导思想的干扰，我们的人民民主（或社会主义民主），到现在还未能充分实现。它极有待于今后不断地改革和完善。我们所建立的新文化，要努力体现人民民主这个宝贵的原则，要为巩固它、发展它而贡献力量。

现在有些同志在谈论新文化建设问题时，往往只看重"现代化"的要素，多少忘记（或轻视）我们国家的社会主义性质，忘记我们要建立的，是与国家体制相适应的，并有效地为它服务的社会主义文化——具有人民民主等要素的高级文化。在现代化方面，我们当然要竭力向那些先进的资本主义国家的科学技术和有效的管理方法等学习，向他们那些有相当价值的人文（包括伦理、价值观等）事象学习。但是，我们决不能忘记我们是以马克思主义的哲学为指导思想，以建设高级的人类社会为目标的社会主义国家。对于人类所创造的各种有价值的东西，我们都要认真学习和采取。但是，必须根据自己的价值观、根据我们的现实需要去审别，去撷取、去消化。对于科学、技术是这样，对民主等概念和制度等更应该是这样。否则，即便真的实现了物质生活和某些文化的现代化，我们的社会制度和全部文化，却并不是站在历史的最前列的，不是真正社会主义的，这就不符合广大人民群众的愿望了。

（三）民族化的——说我们的社会主义建设要具有中国特色这种方针或原则，是要贯彻到我们社会生活的各个方面去的。从文化方面看，这点尤其重要。所谓中国特色，虽然跟民族化不能

划等号，但是，中国特色（或中国化）是不能脱离民族化的。在文化方面的情形更是如此。从世界和人类的历史看，一个民族或国家的人民，所以能够生存和继续发展，大都有着包括物质生活，精神生活和社会组织等在内的一整套自己的文化。这种文化，是在他们长时期的社会生活和历史发展过程中积累和继承下来的。它有演变，部分的还有衰微或灭亡。但是从整体说，它是长久存续的，是在变化中发展的。一个民族的整个文化，除了本民族历代所创造的那部分之外，有的是由于与不同部落（或部族）的融合而扩大、形成的；也有的是由于别的民族或国家的输入而丰富起来的。不管它来源怎样，一个民族或国家总要有自己的一套文化存在。这套文化为民族一般成员所倚赖、享用，也对他们有约束力和凝聚力。它是民族或国家存在的一种标志。

近代世界史告诉我们，过去有些帝国主义者对殖民地的民族或部族，往往实行一种残酷的统治方式，就是限制或消灭他们所使用的本民族语言、文字，不让他们了解本国的历史，甚至改变了他们的地名族称。总之，是尽量去消灭或冲谈他们的固有文化。这些统治者认为，这样一来，就可以消除他们的反抗性，使自己的统治"万岁"。自然，这种丑恶的企图决不可能完全如意的，可是这种作法多少具有一定道理。一个民族或国家，完全丧失掉自己的固有文化（这种文化是跟民族成员的生活和心灵血肉相关的），那么，它们的生存或发展是难以想象的；更不要说那种民族的庄严感了。

我国是一个历史悠久、并且有过灿烂文化的国家。过去我们已经融合了许多部族或民族及其文化，而今天我国国境内除汉族之外，还有五十多个兄弟民族。他们有的历史上已经有过较高的文化（如藏族、蒙古族、维吾尔族和彝族等），其它也都各有一

套自具特色的文化传统。如果有哪个学术机关，有计划地去编写一部《中国民族文化志》，那将对人类整个文化史有相当的贡献。尽管最近两三百年来，我们的社会、文化、在世界上显得落后了，还并没有成为一无所有的破产户。从某种角度看，我们还是有一定家底的。我们必须认真（特别在这社会、文化剧烈变革的时期）对它进行清点、辨别、选择，使它继续生活在新的文化系统里。这是民族和人民的要求，是创造我国社会主义新文化的需要，也是我们民族成员的一种庄严责任！

年来我们学界有些同志，由于改革心切，或者对传统文化缺乏全面深入的理解。认为我国固有的传统文化大都是我国长期封建统治制度和农业小生产制度的产物。它与我们今天的现代化的社会是格格不入的，甚至是只有毒害作用的。因此，主张全盘西化，无差别地排除那些植根在长时期民族生活里的固有文化，要使之完全退出社会主义新文化的领域，甚至于退得越干净越好。这种主张，尽管有它产生的原因，也有某些事实作根据，但是，它决不是一种深明事象和通达事理的见解，不是一种符合民族文化发展规律的见解。因此，如果实践起来（假如它行得通的话），决不符合我们民族、国家的真正利益，也决不能成为人类进步的正当途径。

斯大林曾经给社会主义时期的民族文化下过一个定义："内容是社会主义的，而形式是民族的。"这个定义现在细想起来，不免还有些欠周密的地方。例如，他把民族文化只作为一种形式（即使可以包括内在形式）看待，就是颇欠斟酌的。但是，他注意到"民族"的一定重要性，这就是看到了问题的底蕴所在。列宁在十月革命后，曾严厉批评过那些民族虚无主义的"无产阶级文化派"，同时，他在《青年团的任务》的著名讲演中，更精详

地论述了没有过去文化作基础，就不可能创造共产主义新文化的真理。毛泽东同志在谈论新民主主义文化性质的时候，郑重指出了“民族的、科学的、大众的”（即是民主的）三个特点。革命导师们的这些言论，并没有过时。它值得今天我们在讨论社会主义文化时认真加以思考。

总之，我以为我们要建立的社会主义新文化，在构成上，除了现代化、人民民主两种要素外，还有民族化这个要素。因为我们的新文化既是世界的，同时也必须是民族的。否则，它就不是我们民族、国家的新文化了。

现代化的、人民民主的、民族化的——这是三种相对独立的因素，当它凝聚起来，成为一个整体时，它就是现代中国进步的新文化——中国社会主义新文化。三种要素，虽然本来相对独立，但是，当它凝聚、融合成为一个整体的时候，就彼此互相依存，互相制约，是一个结构的不可分离的部分，并将共同产生总的社会作用。有些同志，可能怀疑那些在旧社会里产生、流传过来，现在经过选择、配置（或更加以锻炼），凝聚成为新的文化体系的那部分文化，是否能产生新的、有益的作用？我觉得这种怀疑是不必要的。因为那些旧的文化因素，在旧文化的系统里也许没有什么较好作用，甚至有的还起过一定的坏作用，但是，现在情况变了。通过选择，它离开了原来的文化系统，结合在新的系统里，在各部分的配合、影响之下，它将会产生与原来那种旧文化因素完全不同的作用。体现这种道理的具体事例，在我们当前的现实社会里还少吗？不管是人物方面、制度方面、或是物品方面，随处都可以找出这种例证。只要我们不抱成见，肯于观察，就自然会领悟到这种道理的。

建立怎样的社会主义新文化——这问题是非常复杂的。我短

时间里所想出的这点粗浅意见，希望能得到同志们的批评、指正。

1987年1月4日

鲁迅和巴金对待诺贝尔文学奖的态度

止 一

前些时候，诺贝尔文学奖评选委员、瑞典汉学家马悦然，将中国作家所以没有得过奖，归因于翻译水平太差，中国作家认为失之偏颇。巴金同志告诫说，中国作家用不着过分关心能不能获奖。因为写作首先是为自己的读者，为中国人民服务，而中国人民需要的，并不一定是瑞典人喜欢的。他自己对能否获奖，是“毫不在乎”的。

这使我想到了鲁迅先生。一九二七年秋，刘半农和瑞典学者斯文赫定同是中瑞两国合组的西北学术考察团的负责人，他曾同斯文赫定协商，拟请提名鲁迅为诺贝尔文学奖的候选人，为此，特托台静农致函鲁迅征询意见，但为鲁迅所婉却。

鲁迅先生当时的婉却和今天巴金同志的见解，其精神是一致的，也是值得我们深思的。

谈近代中国文化的特点

龚书铎

文化是一种历史现象，也是一种社会现象。研究近代中国文化首先就要遇到一个问题，那就是在中国文化发展过程中，近代文化是进步了，还是落后了？要回答这一个问题，首先涉及我们对近代历史怎么看。文化作为历史现象，是历史发展中的一个组成部分，如果对近代历史估计不准确，那么对近代文化也就不可能有实事求是的估计。

在人们的观念里，一向认为近代中国是落后的。近代中国确实是落后了。自从1840年鸦战争以后，中国沦为半殖民地半封建社会，在帝国主义和封建主义的压迫剥削下，日益陷于贫困落后。但中国的落后，不是在近代才开始的。事实上，至少从明朝以后，尤其是清朝统治期间就已经落后了。当时的欧洲经历了资产阶级革命、工业革命之后，

社会的政治、经济及文化迅速地发展，而这时的清朝，没有发生文艺复兴，也没有爆发产业革命。鸦片战争前的清朝统治者，特别是康熙后期至道光年间，对内加强封建专制统治，对外闭关锁国。结下的恶果，是鸦片战争的惨败。

鸦片战争失败后，加深了中国的落后。但这只是历史的一面。近代中国的历史还有另外一面，这就是不断追求、探索改变中国落后贫困的道路。外国侵略者的大炮吓坏了清朝的皇帝和腐朽昏庸的官吏，但人民群众却前赴后继地奋起反抗，一些士大夫也在大炮声中惊醒起来，反过来向西方寻找救国的方案。从1840年鸦片战争到1919年五四运动，一批先进的中国人为使中国独立富强进行了艰苦卓绝的努力。近代历史在扭曲中向前发展。伴随着这一历史趋向，近代文化也在向前发展。比起古代文化来，应该说近代文化是进步了。尽管古代文化有辉煌的成就，但近代文化毕竟是向前发展了。当然举局部的或个别的例子去比，近代文化有不如古代文化的，但从整体看，从发展趋向看，可以肯定近代文化是进步的。鸦片战争以前，中国是封建社会，从经济基础到文化相对单一。鸦片战争以后的近代社会，变化相当大，出现了新的因素。在近代，除原有的封建经济外，又有了资本主义经济。“这种资本主义经济，对于封建经济说来，它是新经济。同这种资本主义经济同时发生和发展的新政治力量，就是资产阶级、小资产阶级和无产阶级的政治力量。而在观念形态上作为这种新的经济力量和新的政治力量之反映并为它们服务的东西，就是新文化”。显然，近代社会结构中的经济、政治、文化整个系统比古代都发生了质的变化。

那么，近代文化究竟有什么特点呢？下面所谈的，只是一些不成熟的想法，准确与否，还需要进一步探讨。

一、近代中国文化同欧洲资产阶级文化的发展道路不一样。欧洲的资产阶级文化是在资本主义发生和发展的基础上兴起的。从十四世纪意大利文艺复兴开始，十五、十六世纪进一步发展，十七世纪兴起科学运动，十八世纪法国开展了启蒙运动，之后德国又出现了以康德、黑格尔、费尔巴哈等为代表的古典哲学。欧洲的资产阶级文化就是这样发展起来的。但是，中国近代文化的发生和发展则与此不同。鸦片战争以前，中国没有像欧洲那样的经济基础，政治力量，以及思想文化条件。就以思想文化的情况而言，十八世纪正当康熙后期至乾隆年间，清朝统治者加强文化专制主义，大兴文字狱，利用修《四库全书》，禁毁、删改书籍。引导知识分子埋头于科举八股和繁琐考据。使人们严重脱离实际，思想锢闭僵化。这种状况与蓬勃发展的法国启蒙运动形成了鲜明的对照。中国文化没有在自己的社会内在中走向近代化，而是在西方文化的冲击下引起了变化，是在西方文化和中国传统文化矛盾冲突的过程中，又互相会通融合，形成了资产阶级新文化。

西方文化传播进来之后，与中国传统文化发生了矛盾冲突。这是由于两种文化的模式和形态绝然不同。中国传统文化的主要内容是儒学，特别是到鸦片战争前，儒学的核心内容是封建的伦理纲常，讲的是君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。这套传统文化同西方文化不是一个系统，一个类型。从已经凝固的文化心理、感情、观念出发，对于西方文化是难以接受的。譬如人所熟知的，1867年关于在同文馆招收科甲正途人员学习天文算学，就引起一场大争论。大学士倭仁等守旧分子“以道学鸣高”反对科甲正途人员“师事夷人”学天文算学，认为这样一来必将“正气为之不伸，邪氛因而弥炽”，鼓吹“以忠信为甲胄，礼义为干橹”等谬论。

不仅统治阶级内部表现出中西文化的矛盾冲突，在农民起义内部或与统治阶级之间也反映了这种矛盾冲突。太平天国是受西方文化影响的，接受了基督教文化，其中宣传上帝面前人人平等，大家都是上帝的子女，男的都是兄弟，女的都是姊妹的思想。这一思想触犯了封建伦理道德，把君臣、父子、夫妇等尊卑贵贱秩序颠倒了，这当然与伦理纲常为核心的封建文化不相容，也是封建统治者所不能允许的。曾国藩组织湘军镇压太平天国农民起义，曾发布《讨粤匪檄》。檄文中攻击太平天国是“举中国数千年礼义人伦诗书典则，一旦扫地荡尽。此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子、孟子之所痛哭于九原，凡读书识字者，又焉可袖手安坐，不思一为之所也”。他用这一点号召和吸引地主阶级当中受儒家思想教育的人集结在他的旗帜下，反对太平天国，卫护封建文化。这说明太平天国这场农民起义反映了西方文化与传统文化的矛盾冲突。当然，后来曾国藩也有变化，成为洋务派，接受了某些西方文化。

中国近代历史上曾经发生过许多“教案”，反教会斗争一直不断。外国传教士到中国设立教堂，其中有些人横行霸道，充当间谍，到处搜集情报，干预中国内政。中国人民反对利用教会进行侵略的斗争，是理所当然的，是爱国的。但西方的基督教文化同传统文化本身是不同的，例如敬孔祭祖，两者是不相容的。从文化史角度看，“教案”除具有人民反对外来教会侵略、压迫的性质外，还包含不同文化心理、感情、习惯的冲突。这里既有民间老百姓，也有绅士和官僚。在当时的情况下，他们都具有相同的传统文化心理：尽量防守自己的东西，不要受外来文化的影响。西方文化传进来后，不断地出现矛盾斗争，当然不仅表现在这些方面。从戊戌维新运动到五四新文化运动，中西文化的冲突规模

更大，范围更广泛，影响也更深刻。

中西文化间有矛盾冲突，同时也还有会通融合。这种情况贯穿在整个近代，1895年甲午战争后就更明显了。那时，一些最有影响的政治家、思想家都提出这样的主张。康有为在戊戌变法时提出："泯中西之界限，化新旧之门户"。严复则指出："必将阔视远想，统新故而视其通，苞中外而计其全，而后得之"。后来，孙中山也强调："发扬吾国有文化，且吸收世界之文化而光大之，以期与诸民族并驱于世界。"

概括地说，中国人对西方文化的认识，是有一个过程的。最初是林则徐、魏源提出的"师夷长技"。在他们看来，传统文化是毫无疑问的，所缺乏的是同英国对抗的坚船利炮。后来，冯桂芬在《校邠庐抗议》中主张"采西学"，"制洋器"，提出"以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术"的宗旨。到了洋务运动时，发展为"中学为体，西学为用"。意思是说，中国的传统文化是本体，不能变动，在这基础上吸收西方文化中可以利用的部分，即技艺。用中学来包融西学，反映了在中西文化融合过程中的较低层次。也可以说，这是不可避免要经历的阶段。人们的认识总有一个过程，社会的发展也是这样。"西学为用"这一主张，在清朝统治者内部态度很不一样，矛盾很尖锐。事情的发展要有一个过程，不是很简单就实现了。当时人们认为传统文化体系不能动，可以学的是西方的自然科学和技术，然而没有这一阶段，也就无法向前发展。"西学为用"，引进西方自然科学和技术的潮流，对社会缓慢地产生影响。虽然缓慢，但传统文化，特别是伦理纲常，受到了冲击。所以，顽固派害怕得不得了，拼命加以反对。到甲午战争后，人们的思想又前进一步，不再是原封不动地保存传统文化，而是要吸收西方的进化论，民权思想和

政治制等。康有为要建立君主立宪，孙中山要搞民主共和国。在这时，哲学、社会科学、文学、艺术等在西方文化的影响下变化愈来愈大。所以，甲午战争后，中国出现了一个新的文化运动，即资产阶级文化运动，到1919年五四运动前夕发展到一个高潮。

从个人的情况来看，如洪秀全、康有为、梁启超、严复、谭嗣同、孙中山等人的思想，都表现出对中西文化不同程度的会通融合。孙中山曾经对他的学说的建立作了概括，说："余之谋中国革命，其所持主义，有因袭吾国固有之思想者，有规抚欧洲之学说事迹者，有吾所独见而创获者"。孙中山对西方文化的吸收，有选择而不盲从；对传统文化的继承也是如此，最终是自己的创造。所以，他的三民主义学说是在融合中西文化的基础上以自己的独见而创立的。

这里还需要谈一个问题。在中国历史上，有两次较大规模对外来文化的吸收。一次是东汉以后，印度的佛教传到中国来。一次是明末清初，来华西方耶酥会士传播西方文化，主要是科学技术，但没有传开，只在象徐光启这样少数士大夫中产生了影响。由于传教士干预清朝内政，有的被驱逐，有的被投入监狱。与此不同的，佛教文化在中国是传播开了。但是，佛教文化同儒学文化相比最多是同层次的文化，也许比儒学还低一些，因而容易被中国文化所消融，成为中国的佛教。近代则与古代不同，西方资产阶级文化与中国传统文化是不同质的文化，是不同层次的文化。当时以儒学为中心的传统文化已经走到穷途末路，儒学中的汉学、宋学在西方文化面前都无能为力去消融西方文化，而是败了阵。可以说，在中国的资产阶级新文化中，西方文化占主要成份。

应该注意的是，我们说近代在中西文化既矛盾冲突又会通融合的过程中发生了资产阶级新文化，并不意味着全国都是一样。

在半殖民地半封建的中国社会，经济、政治的发展很不平衡，影响了文化的发展也很不平衡，在沿江沿海的城市，出现中西文化的混合存在，在广大内地村镇却仍然固守传统文化。在少数民族地区，还有各自民族传统。这种现象在现在一些地区仍可以看到。在这些地区，保留了更多的传统文化。这种经济、文化的不平衡状况要改变，不是一下的事情，是长期的，需要有一个过程要充分了解中国的国情，文化也是中国国情。不能不努力去改变，也不能认为轻而易举，在短期间就可以实现。

二、近代文化的核心是什么？用四个字概括：民主、科学。

这一口号是五四运动中提出的，“五四”之前没有明确的口号。但在鸦片战争后，有见识的中国人都在为此探索追求。关于科学，鸦片战争后，有眼光的人提出“师夷长技”，学习西方的坚船利炮，后来又认识到还要学习声光化电等科学技术。甲午战争后，严复在《天演论》序言中提出学习科学的方法论，直至主张学习社会科学各方面的知识，反对愚昧迷信的思想，等等。所有这些，都为五四运动提出“科学”的口号作了长时期的准备。

民主方面。鸦片战争后，魏源在《海国图志》中就介绍了西方的议会制度。十九世纪六十年代以后，介绍议会政治、民主政治的著作渐渐多起来。人们认为在西方的政治制度中，民主权偏于下，君主权偏于上，君民共主权得其中。士大夫所以称赞君民共主，反映了他们缺乏应有的认识和足够的勇气去抛弃君主。1895年后，康有为、梁启超领导维新运动，要改变清政府的君主专制制度，实行君主立宪，从事实际的改革，虽然失败了，却是近代民主化进程的一个环节。由于维新思想家的宣传，民权思想在知识界中有着重大影响。资产阶级文化的核心是民权平等，同传统文化的纲常名教不相容。张之洞就竭力反对民权说，他在《劝学

篇》中鼓吹“君臣之义，与天无极”，扬言“民权之说一倡，愚民必喜，乱民必作，纪纲不行，大乱四起”，“无一益而有百害”。从反面可以看出，民权思想对封建伦理纲常的冲击。辛亥革命时期，孙中山提出民主共和，皇帝不要了，比康梁更彻底。正因为民主思想的传播、发展，才有“五四”时期“民主”口号的提出。如果没有长时期的思想启蒙，对传统文化的涤荡，如果还象鸦片战争前那样愚顽，那么也不会产生“五四”新文化运动。民主，科学对我们来说还是很重要的口号，在现实社会中封建残余还不少。

三、近代文化的发展从一开始就同政治、救亡图存密切结合在一起。

中国近代文化的发生发展是被动的，不象西方文化是伴随资本主义的发展而发展起来的，而是在资本主义还没有发展，外国资本主义入侵，在外国的挑战下被迫应战的。所以是学习西方又用来反对西方侵略者，即魏源的名言“师夷制夷”。封建统治者抱着“天朝上国”的观念，原来很看不起“夷人”，以为“夷人”没有礼义纲常，如禽兽一般。时至十九世纪七十年代，还有个士大夫叫李元度的，异想天开地说：现在交通方便，把世界的距离缩短了，这正是利用轮船、火车等近代交通工具向西方输送的好机会，以拯救西方，使他们免于沦为禽兽。李元度还是抱着“用夏变夷”那一套愚顽陈腐的观念。与此相反，有见识的中国人则是要从西方文化中去寻找救国的东西，提出了科学救国、教育救国、实业救国等口号。尤其是甲午战争清政府败于日本，引起了中国社会很大的震动。随之而来的，是瓜分危机迫在眉睫。维新运动就是在这种背景下发展起来的。它是一次救亡图存的运动，也是一次文化革新运动。这次文化革新，从政治、教育、史学、

文艺到体育卫生、风俗习惯等，涉及的领域相当广泛。单就文艺说，就有"诗界革命"、"散文革命"、"小说界革命"、"戏曲改良"等。文化革新运动是在维新变法、救亡图存的政治运动推动下发展的，反过来又为这一政治运动服务。维新家们就是要通过新文化来"开通民智"、"改良社会"，以唤醒国人振衰起弱。此后，文化就沿着这个轨道发展下去。辛亥革命时期的"陶铸国魂"，后来的"改造国民性"，都是革命的需要，为了改变中国的积弱落后。

还可以举诗歌为例，来加以具体说明。鸦片战争后，魏源写了《寰海》诗，对清朝统治的腐败，英军对华侵略，深表愤慨。黄遵宪是"诗界革命"的首倡者之一。他的诗集《人境庐诗草》充满强烈的爱国主义思想。女革命家，诗人秋瑾的诗句"拼将十万头颅血，敢把乾坤力挽回"，表达了救国救民的豪情壮志。从近代诗歌中贯穿了强烈的爱国、救国的精神，可以看出近代政治的发展推动了文化的发展，两者密切地结合在一起，因而也使得近代文化具有强烈的爱国主义精神这一特点。

但是，我们也应注意近代政治与文化的密切结合所产生的消极作用。近代八十年政治事变和运动频繁交替，思想文化变化也很快，当时的维新思想家或革命家都要求文化为政治服务，因此，就不恰当地强调了致用，即过分的功利主义，对文化本身的价值和特点重视不够。正因为把文化看成政治的附庸，忽视了文化的独立性，从而影响了它的成就。例如晚清小说很盛行，好的作品并不多，戏剧也是这样，失去了生命力。从近代文化的特点看文化与政治的关系，对我们今天仍有重要的借鉴意义。

四、近代文化既丰富多样，又肤浅粗糙，没有完整的体系。

相对来说，鸦片战争前文化比较单一，变化也不大。封建文

化的中心是儒学，从西汉到后来的明清，不论汉学、宋学，不管哪一学派，都未逾越儒家的东西。宋明理学重解经、乾嘉考据重注经，都未离开儒家经典及其思想范围。

近代以后，文化类型除原有的传统文化外，有资本主义文化，还有帝国主义文化。帝国主义文化同封建主义文化一样对今天仍有影响，那种媚外文化心理还在泛起。由此也可以看到，文化有顽强的传承性。

近代文化除多种文化类型并存外，它的丰富性还反映在各个领域、部门的变化，亦即向近代的变化。这种变化，表现在传统文化中一些领域到此时衰落了，如最重要的经学的衰落就是明显的例子；也表现在许多新的领域的出现，如自然科学、社会科学，文艺、教育等都有明显的表现。清朝人有一种流行的说法，认为西学源于中国。看来一些人是为了减少向西方学习的阻力而找的理由，既然西学是中国原来就有的，后来传到西方，自己反而失传，现在要回归而不是"师夷"。还有一些人以此来抵制学西方的文化，西学本来是中国固有的，根本就不必再去向人家学。但是不管哪种说法，都是缺乏根据。西学传播的潮流并未因此而被阻遏，中国文化的近代化进程也没有因此而停顿。

继自然科学之后，哲学发生了新的变革。甲午战争后严复翻译的《天演论》风行一时，影响到维新派、革命派，也影响到整个学术、文艺等领域，用进化论代替传统的变易思想，是哲学领域一次具有革命性的变革。民权学说在近代的兴起，这在政治思想领域是新的课题。有些文章认为，中国古代就产生了人文主义思想，如"民为贵，君为轻，社稷次之"，"民为邦本，本固邦宁"等。但中国古代的"民贵君轻"思想同近代的人文主义是不一样的，前者是以君主制为出发点，管理人民，稳定国家；而西

方文艺复兴后的人文主义的中心内容是个人主义。新的文艺思潮在清末也传入中国。大量外国小说被翻译介绍。话剧、电影、西洋音乐和舞蹈、油画、漫画、体育，以及西方的建筑艺术等，都在传播流行，大大扩展了传统文艺的领域。二十世纪初年，教育方向进行了全面变革，制订新学制，普遍建立新式学堂，废除科举制度，停办书院。以上所述，只是举出若干明显的事例，不是全面情况。但就此也可看出文化的丰富多样，反映了近代化的发展趋向。

文化的近代化，不仅表现在新的部门的兴起，同时也体现在对传统领域用新的观点、方法进行研究，加以改造。像史学这样古老的传统部门，在二十世纪初年也发生变化。梁启超鼓吹“史学革命”，他认为二十四史是帝王的家谱，史学应该“叙述人群进化的现象而求得公理公例”，提出建立“新史学”的主张。夏曾佑编撰的《中国古代史》，就是以这种思想为指导一反过去史书的写法。蔡元培有很深厚的传统文化基础，清末曾到德国留学，受西方哲学、伦理学的影响，对中国自先秦至明清的伦理思想作了系统的研究，出版了第一部用新观点、方法撰写的《中国伦理学史》。王国维受到康德、叔本华等的哲学和美学的影响，最先引进了西方资产阶级的美学，并用来研究中国古代文学。他的《红楼梦评论》和《人间词话》都突破了传统，开拓了新路，成为文学研究的里程碑。在学术研究中，他的成就也很大，宋元戏曲、甲骨金文、古史考释对学术界都产生深远的影响。他的传统文化素养很深，又接受了西方的方法，这样他的研究显然就超过了前人。至于佛学的研究，也与古代不完全一样，具有近代的新特点。这里不可能一一细说。

文化的近代化，还表现在人的观念的更新。随着鸦片战争后

政治、经济以及文化本身的变化，人的观念也在不断改变更新，对原有的价值观念发生怀疑和反省，甚至抛弃。“天朝上国”、“华夷之辨”这些以为傲视于人很深的传统观念，在近代逐渐被破除了。冯桂芬写的《校邠庐抗议》说：中国人无弃材不如夷，地无遗利不如夷，君民不隔不如夷，名实必符不如夷”。冯桂芬敢于承认“天朝上国”有不如“夷”的地方，是需要有识见和勇气的。只有承认不如人家，虚心地学，才能进步。又如“君权至上”和“公仆”的观念。封建社会的君权至高无上，臣、子不听命于君、父就是不忠、不孝，就是大逆不道。戊戌变法时期，严复在《辟韩》中说,君主是民众推举出来管理社会、为民办事的，王侯将相是通国的“公仆隶”。孙中山更明确地说，总统、官吏都是“公仆”。这种思想的更新在社会上虽然不很普遍，然而就变化本身来说是重大的。又如贵贱尊卑与平等观念。封建社会的特点是等级制度，到近代人们主张平等。谭嗣同说五伦中除朋友一伦还算平等外，其余都不平等。平等思想反对封建等级观念，是一大进步，顽固派则视之为无父无君，如洪水猛兽。总之，社会的变化导致观念的更新，而观念的更新又促进了社会的发展。

从整体上说，近代文化比古代文化丰富复杂，但又存在着肤浅、粗糙。梁启超在评价二十世纪初的译书热潮时曾说，那时的译书无组织，无选择，本末不具，派别不分，惟以多为贵，而社会亦欢迎之。从这里可以看到清末人们追求新知识的渴望，也反映当时对新文化了解的浅薄。所以，一直到五四运动前，中国的资产阶级新文化没有形成完整的体系。

中国近代文化是在争取中国的独立，力求改变落后贫困面貌的历程中发展起来的。它比起古代文化是向前发展了，是进步的。那么，它在中国文化上又居于怎样的地位呢？

近代文化既批判地继承了古代文化传统，又吸收了西方文化，在此基础上建立了资产阶级的文化。它为五四运动后中国文化的发展开辟了道路。没有近代文化的发展变化，就不可能有五四运动，也不可能有马克思主义在中国的传播。所以，近代文化承前启后，是联接古代与现代文化的桥梁。对于它既不可以简单地贬低，也不能随意夸大。近代文化的主要线索是中西文化关系问题，对今天来说，还有它的现实性。我们如果能很好地了解中国近代文化发展的历程，就较容易清楚地理解目前又掀起讨论的中西文化问题。现在的讨论实际上是老问题在新形势下的再现，无非还是两种主张，一种是“全盘西化”，一种是“复兴儒学”。两种主张在“五四”前后就开始激烈争论，争了几十年都没有也不可能实现。中国没有“全盘西化”，也没有“走孔子的路”，而是在中国共产党领导下，以马克思列宁主义的理论和中国革命的实践相结合，取得了新民主主义革命的胜利，建立了中华人民共和国，进入了社会主义时代。现在重新提出这两种主张，是不切实际的，不对的，其结果只能是造成思想混乱，导致对马克思主义的否定，对社会主义的否定。应当是在马克思列宁主义、毛泽东思想的指导下，从建设具有中国特色的社会主义这个基点出发，不论中国传统文化或西方文化，取其精华，弃其糟粕，以利于现代化的实现。

谈中外文化交流史

周一良

一

文化是什么？中外学术界聚讼纷纭，定义有成百上千种。按照一般说法，文学、艺术、思想、宗教等等，属于意识形态的东西，都算文化。其实，在这种狭义理解之外，还可以对文化作广义的理解，即人类一切成就包括精神的与物质的，都未始不可目为文化。如政治方面的典章制度，社会上的婚丧嫁娶风俗习惯，劳动生产和衣食住行的方式方法，以及劳动的物质成果如出土文物等等。某一国家或民族的广义的文化，都应该具备其民族特征，能够体现其民族的精神风貌。世界上古往今来多少个国家与民族，对人类各自作出了不同的贡献，在历史上留下了或多或少的痕迹。也正是由于他们在文化上的贡献，才能屹立于世界民族之林。我们说“成就”，因为任何一个民族的文化的内容，

必然是正面的、积极的为主。这并不排斥某一国家或民族的文化在主导的精华之外，包含某些消极以至腐朽的糟粕。以中国而言，妇女“从一而终”的思想和缠足的风习，就是中国文化中腐朽恶劣的糟粕。印度妇女出嫁需要陪送大量嫁妆，当前西方世界中同性恋的风习，都属此种性质，但这些当然都不代表中国、印度的传统文化或当代西方文化。

各民族之间文化的交流是历史的必然，中国与外国的文化交流自不例外。回顾历史，凡是国势强盛，民族充满活力与自信的时期，必然对外开放，交流频繁。这样就能充分吸收营养，更加巩固了国力富强文化昌盛的局面，中国的汉代和唐代即是如此。而闭关锁国，故步自封，必然使一个民族或国家丧失生气，甚至神经脆弱过敏，从而导致被动挨打局面，这就是日本德川幕府锁国的结果。为了防止天主教的传播，德川幕府曾采取一种称为“踏绘”的方法，在木板或铜板上镌刻圣母玛利亚或耶稣的象，使老百姓用脚践踏其上，以检验并证明其不信奉天主教。这种办法据说从1628年到1857年实行了二百多年，其防止交流之手段可谓至周密亦至愚蠢，但日本终不免于美国彼理率军舰来叩关！环顾今天我们周身，从发式、眼镜、衣裤、钢笔到鞋袜，几乎无一不是中外文化交流的结果，而我们并不曾意识到，这不又说明文化交流是不可抗拒的必然趋势吗？

文化交流总是相互的，有来有往。但并不是说甲国与乙国，或甲时期与乙时期，都不问时间地点，双方对等地相互交流，而是综观历史长河，在总的收支中，总的时空范围中，中外文化交流是有来有往的。中国与同一国家之间，有的时期中国对它影响较大，有的时期它对中国影响较大。与不同国家之间，有的国家从中国吸取者较多，又有的国家对中国给与者较多。中外文化交

流史上，情况千差万别，但算起总账则一般是“礼尚往来”，交光互影，共同提高的。

二

中外文化交流史上，最能体现出相互学习、相互影响的例子，是中国与只隔一衣带水的邻邦日本。谈到中日文化关系，我们总是说两国之间的交流有两次高潮。这两次高潮中，中国对日本的影响和日本对中国的影响，或者说交流对于对方国家历史发展的重要性，其程度几乎不相上下。这就是隋唐时代日本学习中国，和明治维新以后中国向日本学习。

隋唐时代中日之间的来往，不象今天北京、东京之间几小时安全舒适的飞行即可到达，而是要冒生命危险在惊涛骇浪中搏斗的大海航行。有时在海上长达几十昼夜，即使由中国东海的近路，也要十天左右。若遇狂风巨浪，一只船被分成两截，往往只有极少数幸存者。据估计，前后遣唐使船只，有四分之一长眠海底。尽管如此艰难危险，却没有挫折日本向中国学习的热情。隋朝三十七年中，日本派来五次遣隋使。唐朝时，从630年到834年，二百零四年中，共派出遣唐使十八次，平均每十一年一次，其中有十六次到达中国（894年最后一次任命了遣唐使，但未成行）。使团成员包括正副使、僧人、学生和工匠。每次人数由二百五十人左右增加到五百人左右（包括水手），船只由二只增加到四只。从文化交流说来，当时日本在许多方面可以称为“全盘唐化”。从中国学习的，从均田制、租庸调制、律令格式（包括内容与形式）等等典章制度，到衣食住等生活方式和社会风习。但也有科举制和宫廷使用宦官的习俗，日本根据本国情况，未加采用。奈良时

代沿袭中国典章制度，从而实现了有名的大化革新，为人所熟知，不再赘述。就其他方面而言，我国曾说日本“衣冠唐制度”，今天的和服还保留唐人服装的面影。日本人至今席地而坐，更是中国古代的习惯。今天日本式的筵席上，每人各有托盘，摆着自己的菜、汤、主食等。我们如果看五代时南唐画家顾闳中所绘《韩熙载夜宴图》，就知道这也是我国的古制。风俗方面，如元日、七夕、重九等节日，无不沿自中国，就连元旦饮屠苏酒的习惯，也传去了。

再看明治维新以后中国与日本的交流。当时中国人要学习西方，而日本走在前面，因而兴起了通过日本学习西方的浪潮。1905年中国废除科举制度，全国各地普遍设立各种类型的“学堂”。这些学堂中多延聘日本教师，最多时达五六百人。中国人纷纷赴日本留学，男女老少，父子夫妻同时东渡者不乏其人。我国近代历史上一大批先进人物，如李大钊、周恩来、鲁迅、郭沫若等，都曾负笈东瀛受教育。中国人从日本学习了西方理工农医等科学技术，也学习了西方的政治社会学说，从日文翻译了大量书籍。戊戌变法时，康有为曾援引明治维新事例向光绪帝建议。中国最早大规模出版中小学教科书的商务印书馆，聘请了日本学者主持编辑工作。西方近代科学技术和各种社会政治学说之传入中国，首先是通过与日本的交流。中国人最早得知革命导师马克思之名和社会主义学说，是经过日本书刊的介绍。最早的汉文译本《共产党宣言》，也是从日文转译而来的。

三

从中日文化交流的两次高潮，可以看出，中外文化交流在互

相影响的前提之下，还有一个重要的决定性因素，那就是在社会发展阶段上处于先进的一方，常常吸引后进的一方去向它学习。唐代中国是封建经济文化高度发达的中央集权国家，在当时世界上居于先进地位。646年大化革新前日本的社会性质虽然学术界尚无定论，但还存在相当多氏族制残余，远远落后于中国，是可以肯定的。因此，日本才如饥似渴地学习中国。终于以大化革新为契机，进入了封建社会，建立了中央集权国家。同样，明治维新后的日本走上了发展资本主义的道路，日俄战后一跃跻身于列强的行列，与西方强国争短长。而清朝统治下的中国还处于半殖民地半封建阶段，不断挨打。中国人奋发自立，要求富国强兵，自然便把日本看成仿效的榜样。这种情况下的交流，自然就成为中国主要向日本学习了。

经济文化先进的国家吸引并影响后进的国家。体现了这条规律的，是古代亚洲形成了以中国为中心，包括文化上深受中国影响的日本、朝鲜、越南三国的文化圈。日本已见上述。中朝、中越之间的文化交流也极为密切，而中国始终是在交流中起主导作用的。

朝鲜半岛上统一了的新罗王朝（668—935）和高丽王朝(918—1392），其朝章国典大都仿效中国。遗留到今天的朝鲜地方行政区划名称的“道”，和日本政府的“省”一样，都沿自唐代。法律方面，高丽王朝前期沿用唐律，后期杂用元明律。李氏王朝（1392—1910）则完全用明律。朝鲜的儒学渊源于朱子，佛教诸宗则是僧人入唐入宋传习而来。汉文长时期作为正式文字使用，历代大部头重要史书，如《三国史记》、《高丽史》、《李朝实录》，全都是用汉文撰成。最早的表达朝鲜本国语言的“吏读”和创造于十五世纪中叶、今天仍然使用的拼音字母“谚文”，也

都是参考中国文字声韵之学制定的。

至于越南，以秦汉到隋唐千余年间，北部属中国版图。939年即五代后晋时，越南独立，其典章制度亦仿效中国。十四至十八世纪的五百年间，沿用唐律明律，十九世纪以后又参用清律，并仿《大清会典》而制定了《大南会典》越南为表达本国语言，十三、十四世纪之交曾创造“字喃”。越南语形容词在后，犹言越南国文字。如“鸰”字读音为公而义为孔雀，仍是沿用了方块字的造字方式。虽有字喃，越南人仍用汉文写诗作文。《大越史记全书》、《大南实录》等主要史书，都是汉文。由于汉文的长期广泛流行，朝鲜语越南语中至今保存大量汉语词汇，两国的姓氏、人名、地名等，也都源于汉字。（关于日本与汉文关系，见下文）关于以中国为中心的文化圈，还可举一小例，即吃饭不用手指而用筷子（古时称为箸，日本犹用此字），在亚洲也只有中、日、朝，越等等少数几个国家吧。

四

回顾中国与东西方外国文化交流的历史，其途径是多方面的。首先当然是通过政府派遣的官方使节，而最早的是公元前二世纪汉武帝派遣张骞出使西域。张骞之出使虽然起初目的并不在文化交流，但实际上起了这样的作用，使汉朝了解了西方情况，知道了从四川可以通往印度，还带回了葡萄，苜蓿等。直到清末，照近代方式出使的大臣，如薛福成，曾纪泽、郭嵩焘等，他们的言论、行动与著作，无不对文化交流起了显著作用。郭嵩焘在伦敦还去听斯坦利关于非洲“探险”的报告，足见兴趣与注意之广。可惜他宦途坎坷，怀才而未尽其用。从外国来说，日本的遣隋使、

遣唐使、遣明使、罗马教皇派赴蒙古帝国的使臣，英国派赴清廷的马戛尔尼，清朝一代俄国每十年一次派遣来华的兼有外交和宗教性质的使节团，都为文化交流提供了方便的途径。

第二条途径是学生的往来。日本遣隋遣唐使团中总有留学生同来，入隋学习的高向玄理、僧旻等，运用所学知识，在大化革新中起了促进革新的良好作用。以后在唐留学十九年的吉备真备回国时携带了大量书籍。新罗也曾派遣大批学生入唐，学习并应科举考试，其中著名的如崔致远，留下了汉文著作《桂苑笔耕集》明治维新后，中国留日学生人数之多，学科分布之广，回国后作用影响之普遍，更无待赘言。清末以来，中国青年留学欧美，吸取西方科学、文化、技术。特别在文科方面，不象留日学生之局限于政经法律，而是遍及文学、哲学、史学、艺术等。“五四”以后，继严复、林纾之后，大量西方著作介绍进来。西方文化比较系统地传入中国，中外交流扩大，留学生之功是不可没的。

第三个途径是宗教。我们对于宗教固然要具体分析，辩证地对待，对宗教信徒也是如此。宗教信徒出于信仰的热忱，每每置生死于度外，远赴异域去求法或传教。同时，他们连同宗教把有关的文化成果带进来，促进了文化交流。中国历代高僧传里记载的和失载的无数去印度求法的僧人，如法显，玄奘、义净等，和印度及中亚、南亚许多东来僧人，都是中印文化交流的重要媒介，给中国带来了天竺等国的文学、音乐、绘画、雕塑等等。鉴真经过五次失败，终于率领门徒东渡成功，是一次方面极为广泛、影响极为深远的文化使团。自宋迄明去日本的无数中国禅僧，是唐以后中日文化交流重要渠道的开拓者。日本僧人空海、最澄、圆仁、成寻、荣西、雪舟、策彦等，在佛教教义、经典之外，把中国唐宋明代灿烂文化的各方面成就，以至茶叶种

植方法等等，都介绍到日本，是中日文化交流的功臣。新罗僧人慧超入唐以后又赴天竺，为中朝印文化沟通交流作出贡献。十六世纪兴起的天主教的耶稣会以顽固保守著称，但明清两代来华的耶稣会士却给中国带来了当时西方先进的自然科学，传播了天文、地理、数学、测量等知识。同时，他们寄回国的大量信札介绍了中国的政治、经济、风土人情，成为当时西方借以了解中国的宝贵材料。如信札中所描绘的威严富丽的北京皇宫和气象万千的圆明园，都曾使西方人对中国神往，其作用远非几百年前马可·波罗的游记所可比拟。西方传教士中特别应该提到的，是明末的耶稣会士意大利人利玛窦和清末民初基督教牧师德国人卫礼贤。他们都抱着拯救中国异端的灵魂这一目的而来，却被悠久灿烂的中国文化所征服而去。利玛窦向西方介绍了儒家经典。卫礼贤服膺孔子学说，翻译了大量中国哲学著作，有的至今为西方学术界所利用，而他作为牧师，却没有劝导一个中国人在他手下受洗入教。① 来自欧美各国的新教旧教传教士对中国文化的介绍与研究，他们所设立的学校、医院等，都是近百年来中外文化交流史的内容。前燕京大学校长美国人司徒雷登晚节不卒，在全国解放前夕卷入政界，担任了反对新中国的美国的大使。但在中外文化交流史上，这个传教士仍然有他一席之地。

中外文化交流的第四条途径是商业和商人。中西交通史上有名的威尼斯人波罗父子叔侄一家，便是商人世家。马可·波罗后在元朝作了官，他口述的游记对于哥伦布起了很大影响。商人贩动货物当然属于物质文化的交流，但文学以至政治书籍的交流，有时也靠商人贸易贩运。唐代中国商人把元稹、白居易的诗运往日本。新罗商人在中国购求白居易的诗篇，回国卖给宰相，按篇论价。商人赚了大钱，乐天的作品也从而广为流传。宋代不少汉籍

经过商人之手输入日本。日本德川时期闭关锁国，但允许与荷兰和中国通商。清朝商人的船只定期到长崎，居留于商馆内。所运除各色货物之外，书籍也占一定比例，涉及经学、文学、历史、医药等方面。关于德川时代通过商人贩来的书籍接受中国文化、日本大庭修教授有细致深入的研究。② 将军德川吉宗广泛收集中国的地方志，以及所访求的《图书集成》，都是由清商贩运来的。他们先后几次运进日本的《海国图志》，有的为幕府主要官吏所得，有的流通于民间，以后日本广为翻刻，对维新志士起了很好的推动作用。中国著名小说《三国演义》在泰国流传颇广，有几种译本，其中故事成为人民喜闻乐见的题材，起初也是清朝商人为消遣而带去的。

手工工匠的往来，是文化交流的第五方面途径。尾张地方的陶工加藤景正据说于1223年入南宋，学制瓷之法，回国后在濑户发现良土，开窑制作宋式瓷器。1513年陶工祥瑞入明，带回大量高岭土，在佐贺开窑，烧制白瓷。1235年弥三右卫门入南宋学织缎法，归国在博多开店。明朝万历时有织匠东渡，在堺传授织纹纱、绉纱方法，促进了京都西阵织物的发展。元朝末年到明初，福建的刻书工人俞良甫、陈孟荣等三十余人先后移居日本，发展了那里的雕板事业，并且自己出资刻书流通，现在还留存着书页版心刻有“良甫”字样的汉籍。

文化交流的第六条途径，是战争以及随之而来的俘虏和战利品。战争破坏了国与国之间的友好关系，但与发动战争者的意愿相反，也会由此产生意想不到的文化交流成果。蒙古帝国的铁骑横扫欧亚，给广大地区的人民带来无穷灾难，但也为中国与西方的文化交流开辟了途径。751年朝鲜裔的唐将高仙芝在怛罗私战役中败于大食帝国，阿拉伯军队俘虏去的唐军中有造纸工匠，被

带到了飒秣建（今苏联中亚撒马尔罕）。757年在那里设立了造纸的手工工场，793年大食帝国首都巴格达也设工场，900年左右传到埃及。到十二世纪，造纸术传入西班牙，逐渐遍及欧洲。日本丰臣秀吉侵略朝鲜，遭到中朝军民抗击，而侵朝战争也对文化交流发生影响。日本的数学长期停滞，丰臣秀吉在朝鲜得到元人朱世杰的《算学启蒙》和明人程大位的《算法统宗》等书，带回日本，推动了日本数学的发展。侵朝战争中俘虏来的陶工，在佐贺开窑，烧制了以后长期有名的有田瓷器。活字版从中国传入朝鲜，朝鲜发明了以铜铸活字。丰臣秀吉掠去了大批朝鲜铜活字，用以印书并传播了铜活字印刷术。元军侵入越南，军中医生邹孙被俘，遂留越南行医。邹孙与邹庚父子历任越南陈朝几代国王的御医。越南李朝圣宗于十一世纪后半攻占城（今越南中部）把所获俘虏分发给寺庙，名为草堂的中国禅僧亦在其中。李朝遂使他恢复僧籍，任为国师，李朝几代国王都信奉了草堂所传禅宗。

由此可见，中外文化交流的途径千差万别，多种多样，有些是带有很大偶然性的。但交流则具有必然性，它会通过种种偶然性而得以实现。

五

在中外文化交流史上，有些影响在对方国家和民族中生根、发芽、结果，交流的结果长期存在。也有一些影响在较短期间风靡一时，却未能生根发芽，不久即成陈迹。为什么会产生这样两种不同情况呢？我想这取决于：一，交流的内容本身是否属于某个国家或民族的文化中有长远价值、经得起考验的精华；二，这种影响是否适应对方国家或民族的政治、经济、社会变化发展的

需要。

先看较短期存在的文化交流成果。日本从七世纪初到九世纪末近三百年间，接受并仿效唐朝的典章文物。进入十世纪以后，日本封建社会的发展走上与中国颇不相同的道路，班田制破坏，庄园制兴起，贵族藤原氏控制中央政权。以后武人专政，建立幕府，代替皇室朝廷。全国土地又由守护地头的控制发展为大名分封割据。政治经济社会状况迥异于奈良及平安初期，唐朝的典章制度自不再适合，从而形成另一套经济基础和与之相适应的政治上层建筑。834年以后经过六十年未派遣唐使，终于在894年废止此制，也正反映这个情况。与日本相反，朝越两国的封建社会迄未发生大变化，因而从中国输入的典章制度也一直沿袭下来，直到日本、法国殖民势力的入侵。

十七、十八世纪时中国对欧洲的影响，也存在某种意义上的类似情况。当时欧洲产生一股中国热，从法、德、英国一些文化名人的反映，可以看出中西的文化交流。法国的伏尔泰（1694—1778）服膺孔子学说，认为他是宣传伦理道德的圣人。孔子所创导的不是神的启示，而是不带迷信、成见与狂热的理性。伏尔泰认为中国人是道德伦理最好的民族，中国人所敬的天即天理或自然，而不是神或宗教的偶象。他十分赞赏中国对各种宗教的宽容。德国的大科学家莱卜尼兹（1646—1716）通过接触耶酥会士的著作，对儒、释、道三家思想都有所了解。他认为儒家学说与基督教义有很多相通之处，把他自己所致力的欧洲和平与“大和谐”，同中国所谓“大同”、“大一统”相比。德国大诗人歌德（1749—1832）读过拉丁文译本《四书》、研究中国的文学、艺术、哲学、历史。他赞扬“务实的哲学家”孔子，称颂中庸之道，认为胜过欧洲人的思想。英国大诗人，剧作家和小说家哥尔斯密

（1728—1774）在著作中假托中国人之口评论英国的制度风俗，认为中国实行的是开明君主统治的合乎理智的制度，称扬中国孔子的中庸之道和老子柔弱胜刚强的思想。

伏尔泰等人之欣赏中国思想文化，固然由于感到它的新鲜和与西欧思想文化之不同，同时更由于中国思想文化中某些成分于西欧确实有对症下药的作用。如伏尔泰所以称颂孔子宣扬伦理道德，中国的天是天理、自然而不是神，欣赏中国对宗教的宽容等等，显然是出于他对西方中世纪天主教宗教迷信之笼罩一切和仇视异端的深刻不满。莱卜尼兹之向往中国所谓“大同”和“大一统”的“秩序”，表达了他对德国当时分裂割据、战乱不止、诸侯暴虐现象的厌恶。这些都说明，文化交流有其基础与背景。进入十九世纪后，由于西方物质文明的迅速高度发展和殖民、帝国主义的恶性扩张，十七、十八世纪时西欧对于中国文化中某些思潮的向往很快成为陈迹，只剩下对东方睡狮的蔑视与误解了。

再看文化交流成果之源远流长、根深叶茂的例子。首先可以举中国汉字在日本的作用与影响。东亚文化圈中的朝、越、日三国都曾长期沿用汉文汉字，而今天只有在日本汉字保留深远影响。日本用以表达本国语言的两套字母（假名），是分别由汉字的楷体偏旁和草体全形构成的。镰仓时期（1192—1333）开始出现所谓“和汉混淆文”，在日文中杂以大量汉文词汇，最后形成今天的日语。据统计，日本语汇中50％以上来源于汉语。中国目前固然不能废除汉字，在日本则更不可想象，因为往往有几个以至一二十个读音相同的词汇，全靠汉字来为之区别。由于日文中词汇多用汉字构成，因而明治维新后中国翻译日本书籍，引进了大量用汉字构成的日语词汇，如“立场”、“干部”、“取缔”等，今天都已成为汉语。又如“经济”、“宪法”等词，虽是我

国固有，但我国古代别有意义。用来翻译近代社会科学名词，也是始于日本，而由我们重新输入的。围绕汉字的中日文化交流源远流长，根深叶茂。书法作为一种艺术被欣赏，今天世界上也只有中日两国。汉字是中华民族的伟大创造，它在文化交流史上超越了社会发展阶段和阶级阶层，成为中日两国友好的坚牢纽带。

中国与印度文化交流，印度的影响长远留在中国，又是一例。佛教传入中国已两千年，流传至今，一度曾笼罩了中国社会。中国佛教徒也创建了自己的宗派如净土宗、禅宗。与佛教俱来的富于思辨性的印度哲学，刺激了中国思想界，产生了魏晋玄学与宋明理学。印度的绘画、雕塑、音乐、舞蹈等艺术形式随宗教一起传入，从新疆到敦煌，大同、龙门的石窟艺术，是印度文化在中国土地上生根开花结出的丰硕果实，成为中印文化长期交流的永久见证。中国文学中韵散相间的变文体裁与四声学说的形成，都留下了印度文学与音韵学影响的痕迹。甚至今天中国话的词汇中，如魔、刹那、劫等词，还是从古印度语音译过来的。中国也曾有传入印度的东西，如纸和某些水果。据传玄奘曾译《老子》为梵文送往印度。但中国接受印度文化影响面广，程度深，流传时间久；而印度所受中国文化影响，殊不显著。这是中外文化交流两国来往不平衡的一例，其原因有待于进一步研究。

中国与西方的文化交流，也有影响与成果长期存留的一面。西欧人士对中国艺术的爱好，从十七、十八世纪直到今天，中间虽有变化，但历久不衰。十七、十八世纪时，中国的瓷器、漆器、家具、壁纸等在欧洲颇为流行，王宫和贵族家庭中，常有专辟房间摆设中国艺术品。十九世纪以后，中国美术品被西方人巧取豪夺捆载以去者更不计其数，其性质已由和平友好的文化交流变成强暴贪婪的殖民掠夺。西方园林布局无论林木、水流、道路，一

向注重比例，讲究谨严对称，排列整齐，虽悦目而失于死板。所以西方人一接触中国园林就目前顿放异采。西方最早称赞中国园林的英国威廉·坦普尔爵士（1628—1699）说，中国园林以“无秩序”意即参差散乱为贵，并引用了一句中国话“沙拉瓦基”，很可能即“洒落有致”的译音。乾隆时任内廷画师的耶稣会士法人王致诚（1702—1768）描述圆明园的景色说，溪流宽窄不等，迂回曲折而不均匀对称。沿岸石块凹凸不平，花草从石缝中挣扎而出。法国画家瓦托（1684—1721）的绘画中，时见中国山水和人物。英国建筑师钱伯思（1726—1796）曾到过广州，可能亲见中国园林，他为太子妃设计建造了一座有中国式宝塔的花园。直到今天，美国纽约的博物馆中还仿制了苏州庭园明轩。中国艺术品在欧美之长期受珍视，更不待言。这些都说明，中国人民的智慧结晶是异常宝贵的，所以在中外文化交流中长期起着重要作用。

中外文化交流史上，还有中国典章制度长期影响外国——包括东方和西方——的例子，就是中国的考试制度。朝鲜的高丽王朝于958年采纳由后周入朝鲜的双翼的建议，实行科举制度，开科取士，以后长期延续。越南李朝于1075年开始实行科举，作为朝廷选拔官吏的手段。黎朝时，于1475年制定，按照《大明会典》办法，每逢子午卯酉年举行乡试，辰戌丑未年举行会试。朝越两国科举考试的内容，都是汉文典籍四书五经之类。中国的考试制度不仅为朝越两国长期仿效，起了良好作用，而且影响了西欧国家。孙中山先生在《五权宪法》中就曾指出，“英国的考试制度原来还是从我们中国学过去的。”据美籍华裔学者邓嗣禹教授繁征博引的研究③，最早记载中国的举人进士考试的，是1556年曾来华的西人所写《中国游记》。西班牙神甫门多萨于1585年出版

《伟大中国之历史及其现状》，其中较详细地叙述了考试制度，并加赞扬。以后来华传教士及官员著作中，不断有关于科举考试的记述，认为如此选拔官吏，其地位并非生而有之，为最好的方法，实际是有感于欧洲情况而发的。法国伏尔泰亦曾盛赞中国的竞争性考试，以为欧洲不能相比，应加采用。1791年法国限定文官考试制度。十八世纪三、四十年代，英国人认为中国历史悠久的两种制度即文官考试制及监察制，值得英国仿效。大致在十九世纪初期，英国在东印度公司已采取通过考试选拔官员的措施。1855年，英国通过来源于考试制的文官制度原则。而德国则一说在1693年已举行过文官书面考试。美国文官考试开始于十九世纪末。总之，考试制度发源于中国，至今普遍流行于全世界，是中华民族对于世界文化的一大贡献，也是中外文化交流史上成果长期存在的一例。

回顾中外文化交流的历史，可以看出，文化交流是世界各国各族人民历史发展的必然，通过千差万别的偶然性而实现，古往今来各国人民无不从中受益。闭关锁国，断绝交流，只有带来历史的停滞与倒退。十一届三中全会以来我国实行的对外开放政策，正由当前的现实证明其无比正确，也由历史的回顾证明其无比正确。

1987年1月23日写成

注

① 七十四年之前，作者生后即丧母，卫礼贤教授为先父挚友，见义勇为，把新生婴儿抱回家由其夫人抚养，达一年之久。1982年作者在美国西雅

图重晤卫礼贤教授幼子卫德明教授（亦研究中国文化及历史，已从华盛顿大学退休），皤然两叟，共话沧桑。附记于此，表示对卫礼贤教授的敬意。

② 见大庭修教授著《江户时代接受中国文化之研究》，1984年同朋社出版，1986年获日本学士院奖。

③ 邓嗣禹教授论文1944年用英文发表于《哈佛亚洲研究学报》。中译文名《中国考试制度西传考》，收于《邓嗣禹先生学术论文选集》，1980年台湾食货出版社出版。文后并附有美国顾立雅教授有关文章，可供参考。

论雅斯培枢轴时代的背景

许倬云

雅斯培Karl JSspers(1883—1969)是存在主义哲学家。他的学术工作，由心理分析转入哲学，最后则专心地思考文化的演变及未来，希望由世界哲学，促进世界文化的呈现。他认为人的存在不但是存在而已，而且是人对存在意义有抉择与界定的自由。哲学不但在于认立个人能思考、能存在，而且哲学的关怀当集中于人的存在是文化实体的中心。雅斯培对历史的讨论，主要在《历史的起源与目的》一书。①

雅斯培认为在公元前800年至公元前200年间几个古代文明都有人提出系统性的思考，为人类何去何从以及是非善恶，赋予了普遍性的意义。这个时代，他称之为有了第一次突破的枢轴时代（Axial age）。史学工作者对于雅斯培提出的问题，曾有个一次集体的讨论。1973年，十

多位史学家在维尼斯集会，讨论历史上第一次重要的超越。讨论后果刊登于Daedalus（Wisdom, Revelationand Doubt：Perspective on the First Millenniun B.C, Deadalus, SPring, 1975）。最近，社会学家艾森斯塔（Samuel N. Eisensdat）约集了古代史、思想史、哲学及宗教专家在德国(1983年元月）与以色列（1983年底及1984年首)集体讨论枢轴时代的观念。其实，在1982年底，考古学及古代史的十余位同人，集聚在美国新墨西哥洲讨论古代文化崩解及转型的问题时，艾氏已提出雅斯培枢轴时代的观念。该会会后，艾氏又召集了上述两次讨论会。数年来讨论的几个中心问题，基本上包括雅斯培没有谈到的具体问题，例如第一次突破的背景，第一次突破后“道统”（orthodoxy）与“法统”（legitimacy）的关系。正统的分化与转变，以及知识分子在各阶段担任的角色。本文主题则集中在第一次突破前的条件。以中国古代文化发展的脉络，检证其它主要古代文化的发展轨迹。比较研究，并不是划等号；因此，我们不必引喻失义，却须从大节目上着眼。

最近一百余年来，西方史学总有寻找普遍性历史规律的尝试。上一个世纪有黑格尔的唯心史观与马克思的唯物史观，都着眼在历史的辩证性发展。黑格尔把历史的规律归之于精神，马克思则归之于经济生活，但两者均认为历史发展的每一个阶段，都种下了自我毁朽的因，导致由下一阶段取而代之的果。在第一次大战后，史宾格勒的《西方文明的衰落》，又进一步将人类文化比拟为有机体，以为每一个文化都必然经历生老病死的过程。②第二次世界大战后，汤恩比的《历史研究》，在史氏命定论的有机演变过程上，加了若干人类的自由意志。他的挑战与反应的理论，至少承认人类相当程度地塑造了自己的演变过程了。③由黑格尔

到汤恩比，历史的必然性已经减低了不少。然而，即使在汤恩比笔下，人类的历史似乎还是一个实体，存在于人类个别成员以外的实体。

历史是什么？历史是我们对于过去的知识。知识是我们取舍整理对我们有意义的事件，以我们自己的认识加以贯串，用我们能够理解的逻辑，组织为一个对于过去的解释。因此，历史的解释不能避免研究者自己视角的影响；历史的资料也不能避免记述者自己视角的影响。我们遂不能不承认，历史的"真"只是由某一角度观察的"真"，然而这个"真"，仍不妨在全体的"真"之中，反映全体的一个片面。以上所述，还只是以今之视古，属于历史学的记述及解释。若从历史事件来说，对于今人，是古之为古；对于古人则是今之为今。当时当世，历史的变化是许多个人抉择的总和。历史譬如巨轮，当时在世的无数个人，或推之，或挽之，或左之，或右之，扰扰攘攘，把巨轮推到一个位置，也给了巨轮一个速度。这些无数个别的行动者，我们以"古人"一词来代表，在作其推挽左右的抉择时，又都已在一定的定位，由其特定时空的过去决定的定位。对于这些古人，他们的抉择是有其确切意义的。这个特定时空的条件，即是这些"古人"的历史；而其所见所知的历史即是决定其所作所为的意义。因此，对于特定时空的"古人"，历史有其特定的意义。因此，历史不仅只是记述者——"今人"——所具视角的"真"；历史也是参与历史的人——"古人"——所具视角的"真"。

然则"古人"是否有意识地认知自己的历史呢？雅斯培认为只有在某些人类文化中，"古人"曾有意识地认知历史的意义。他归纳了若干古代文明的演变，指出在公元前第六世纪前后，中国的孔子、印度的佛陀、波斯的琐罗斯德、犹太的以赛亚，及希

腊的毕达哥拉斯诸贤，几乎同时现身。他称这个时代为历史上的枢轴时代（Axial age）。在这几个地区，中国、印度，及波斯至希腊间的中东，人类的文化进入了文明，由此分化衍生，遂有后世的各种个别文明。在第六世纪前后的第一次突破，是人类历史的重要转机，故名之为历史的枢轴。在此以前，各处人类都有史前时代，人群不过浑浑噩噩的渡日，生老病死，全无意义。人之异于禽兽，只在于人掌握了用火的能力。因此雅斯培称史前时代为普罗米修士的时代。接着，在公元前五千年左右，有一些地区的人类发展了农业、文字，及国家，这是古代文化的时代。但是他认为，有若干古代文化，例如埃及文化，始终没有完成第一次的突破，而发展枢轴时代的文明。各个枢轴文明，在近世逐渐合流为近代的科技文明。雅斯培称科技文明为第二次普罗米修士的时代。人类又掌握了更多更复杂的谋生手段，但是人类还没有找到新的历史意义。第二次的突破，还有待于人类再一次的努力。④

雅斯培曾讨论到由史前时代转变到古代文化间，究竟有些什么征象？他举出文字的发明是古代文化的共同特征。诚然，几个古代文化都有了文字。但是，至少三个文化几乎同时进入枢轴时代，却又有什么条件呢？雅斯培认为不能单用演化论说明，因为几个古代文化中，只有三处（中东、中国及印度），有枢轴时代的文化。他也不认为同源传布论可以有力地解释这个历史现象，因为上述三处的民族不同，文化渊源也迥异。他却引证韦波（Alfred Weber）的观察，以为当时有一群能驱车乘马的民族，由中亚分别进入上述几个地区，用车造成了一番刺戟。雅斯培自己却不认为这种单一原因的解释足以说明如此复杂的文化转变。⑤然而，他仍旧归结了五项大事，认为是若干人类文化进入枢轴时

代的征象：

（1）有了权力集中及文官系统的国家组织，使大河流域有了灌溉工程。

（2）有了文字，遂有了一群知识分子，为行政机构不可或缺的人员。

（3）有了自群意识，认为自群有共同的语言、共同的文化，及共同的神话背景。

（4）古代文化的后期，有了领土广袤的大帝国。

（5）有了车马，人类征战与交通的距离扩大了。

至于枢轴时代本身的特点，雅斯培举了三点重要的发展：

（1）人不再是只为了活着而生活，人有了意识与反省，这是人类精神上的一大进展。

（2）人以理性的能力发展工艺与技术，摆脱环境的约束与限制，以求生存。

（3）社会上有了信服的对象，或为统治分子，或为"圣贤"型的精神指导者，人因此有所景从，不至于没有自觉及恐惧邪魔而不能找到目标。

这三项发展导致历史的意识。几个枢轴时代的文化，遂有了各自的特色及此后发展的方向。⑥

究竟什么条件激发了第一次的突破？Eric Weil认为：人类历史有多次突破，而每一次突破之前先要有一次崩坏。⑦Weil的观念，颇似"穷则变，变则通"的想法。不过崩坏(breakdown)往往意味比困境更激剧的恶化，以致原有秩序全面地垮下来。细察几个枢轴文化的历史过程，以中国而说，殷周之际是一个大变局，以子姓诸族为主体的商王国，文化虽高，却不能凝聚他族，终于在周人的挑战下覆亡。周人以蕞尔小邦君临中国，建立了一

套崭新的制度，不仅开八百年的周代，而且凝聚华夏诸族，铸成中国文化的主体。这是一个大崩坏之后的新局面。⑧平王东迁，王纲不振，礼坏乐崩，列国扰攘，春秋战国时期，长达五百余年，中国又经历了脱胎换骨的过程，这是另一次崩解之后的新局面，举凡社会、经济、政治、观念各方面都经历极大的变化。⑨这两次崩坏之后的新秩序，哪一次可算是“第一次突破”？容在下文再讨论。但以Weil的理论来说，中国的历史颇可合辙。

以色列人的古犹太教，耶和华的信仰在摩西立下十诫始有神学系统。出埃及一事，是新秩序的建立，但以色列人在埃及时说不上有什么旧日的秩序，更说不上旧秩序的崩坏了。逮及以色列人分裂为南北两王国，又先后为新巴比仑王国及波斯帝国征服。以色列人分散四处，耶和华的一神观念，由部族神转化为普世的唯一真主。以色列人在颠沛流离中，为了解决自己信仰的困境，却替全人类的宗教观念开创了一个全新的境界，使后世的基督教与回教都有了继长增高的基础。⑩以色列文化的大转变，发生于宗社覆亡、人民离散之际，自然可以符合Weil“穷则变，变则通”的假设。Weil身为犹太人，对此特别有所感受，其理论大致也是由以色列文化的历史启示而触发。

但是若以Weil的理论观察希腊文化及印度文化的转变过程，则所谓崩解即在若有若无之际。印度河流域的哈拉本文化，文物灿然，与两河流古代文化有相当的关系。其文化水平，较之中国的商代及尼罗河流域的古埃及文化，也不算十分逊色。这个古文化，今天只能在颓垣残壁之间，由考古学家重建其大略的轮廓。哈拉本文化虽有文字，却至今不能通读。在印度次大陆出现的枢轴文化，是亚利安人在恒河流域逐步发展的另一种文化。亚利安文化与哈拉本文化之间的承袭关系不甚明显。迄于最近，印度史

家一般认为亚利安人将印度河域的古代文化摧残殆尽，无所孑遗。近来虽然此说颇有修正，有人以为印度河域古代文化的痕迹，仍保存在土著文化的底层，然而其痕迹若隐若现，至多在类似之间亚利安人梵文文化，终究是一个新缔的文化。是以 如以 Weil的理论来说，梵文文化虽是突破，前面的崩坏之局却未必与后面的突破有直接的关系。至于佛教文化的出现，可算是一大突破，但其时梵文文化并未有全面崩坏的情势，则崩坏导致突破的说法，在印度的历史来说，未必站得住。⑪

希腊本身的历史上，更没有所谓崩解的时期了。希腊人由小亚细亚的城邦开始，承袭了地中海的迈西尼文化与亚洲大陆的两河文化，终于发展为光彩夺目的古代希腊文化。波斯帝国扩张时，希腊人深受威胁，忧患兴邦，促成了伯里克里斯时代的灿然文物。这是突破，前此却未有过崩坏。⑫

Weil的崩坏理论，能适用于中国及以色列的历史，而不 能适用于印度及希腊的古代的历史。因此，崩解理论的价值不高，我们必须另找其他的条件，以说明突破的出现。在本文前节已引雅斯培指出古代文化突破前的五点特征。其中灌溉农业与国家之间的关系，当是与Wittfogel的水利工程理论类似的观点。⑬ 此说已普遍地为学者所怀疑。Robert McC. Adams以两河的水利工程与王权的关系；Karl Butzer以埃及的历史；Wolfran Eberhard以中国的水利发展为经过，分别查验此说，都发现王权与大规模水利系统的发展，并无Wittfogel所说的相关性。是以此说已可不再具论。⑭ 青铜武器的出现则与国家的形成颇有关系，有了青铜武器，武装不再是普通平民人人可得，统治者即掌握了凌驾平民的优势。农业生产虽在新石器时代即已有之；国家机构的出现，无疑可以将农业生产的成品，以税赋的方式，集中为极

大的储积。于是，统治阶层得以掌握大量的蓄积资源，以维持军队及祝宗卜史与工艺人员。车马的出现，一方面加强了军队的威力，另一方面也改进了运输蓄积资源的能力，两者对于国家权力的增长当然有其正面的作用。国家长期的延续，自然又滋长了我群意识；同时我群意识也反馈而强化了国家的存在。文字是新的资讯交流的工具，个人与个人之间，面对面的沟通，可以因有文字而超越时间与空间的限制。因此，文字的功能不仅在于为统治机构添了文书档案的工具，而且也为人类经验的累积及传播开辟了一条新的渠道。在前引雅斯培所举五点文化征象之中，文字的出现当是最值得注目的一条。枢轴时代的三项发展，亦无不与文字有极大的关系。文字是一种抽象的符号系统，有了这一套符号系统，人方能作理性的思考，也方可彼此交换抽象的经验。

经验的累积与交通超越了时空限制，人与人之间的共鸣与刺戟方可衍生一层一层的新意义。雅斯培所说的精神生活当即是人类寻求生活意义的心智活动。雅斯培所说，使别人信服的对象，不外以力量服人及以智慧服人两项。前者是英雄，英雄引人注目，早在茹毛饮血时代即为当然的现象。在人类使用文字以前，有一二秉赋特高的人可以其智力令人信服；一二长老，也可以其有用的个人经验令人信服。但在有了文字以后，智慧可由累积前人经验而获得，也可由抽象思考而开展。智慧随制度化而成为由文字作为媒介的礼法传统。掌握文字工具的若干人，例如祝宗卜史，遂成为掌握智慧的一个特殊群体。纵然这群人与后世的知识分子迥然不同，为了行文方便，我们仍不妨以知识分子一词称之。这些知识分子，殆是枢轴文化的缔造者。

古代的几个主要文化——两河、埃及、中国及印度河流域——都已有文字。然而雅斯培却不承认两河与埃及有过枢轴文化。⑮

雅斯培的疑难，在于他未能认清两河古代文化及埃及文化实是波斯文化、希腊文化及以色列文化的源头。于是雅斯培以为中国文化是一个延续的单元，印度文化是另一个延续的单元，却将两河及埃及的文化当作没有后嗣的单元了。若以历史的延续性言之，波斯袄教的善恶交争可能早在巴比仑创世传说Enuma Eljsh 中已有其端倪。在巴比仑的创世传说中，诸神与众魔本是原水混沌老母的子孙。神魔在恶战之后，创造了天地万物及秩序，而众魔则贬入地下深深的黑暗之中。大神Marduk本为众神之一，因为诸神都赠给他一份法力，终于为诸神赢得了胜利，也使Marduk自己升格为至高之神。在稍晚的文献中，诸神都是Marduk的化身，则Marduk的地位，离独一无二的大神，也只差一阶了。Enuma Elish传说中，有光明与黑暗的斗争，有善与恶的冲突，有秩序与混沌的对比，最后则光明与善得胜，建立秩序，万物由此化生。⑯事实上，两河文学中，常见两造对话的寓言，例如牧人与农夫、柽柳与枣木、锄与斧；无疑的，两河古老文化已有了两元论的观念。⑰凡此也是袄教中光明黑暗两元对抗观念的原始型态。⑱诚然，袄教的发展有伊兰——印度系统的渊源，然而两河文化的影响已由上述诸点可知，也是显而易见的。Marduk的成为主神，以至发展为复活的神，以色列先知以赛亚对巴比仑与波斯宗教的观察及所承受的影响，对犹太教中耶和华演变为普世上帝，有切割不断的关系。《旧约》与巴比仑文献间的关系更是纠缠不分。⑲同时，虽然埃及史学对埃及阿克那顿奉行的一神信仰与其对犹太一神的关系仍在争执不下，既然摩西来自埃及，所谓阿马拉革命（Amarna Revolution）的大事，摩西是可能知道的。⑳因此以色列文化，至少其犹太教的一神信仰，是在两河文化及埃及文化的背景下逐步发展。摩西时代的耶和华崇拜是否真正的一神信

仰，无碍于以色列人分别受古代两大主要文化的影响与刺激。

希腊之成为希腊，自然须追溯到小亚细亚出现希腊城邦的时代。大约在公元前第九世纪，所谓希腊历史的黑暗时代已近结束，希腊人接受了两河文化的影响，包括字母、贸易方式，甚至城邦制度——而在两河流域，从事商业的城邦及原始民主已存在两千多年了。[21]事实上，考古学家在近代已能够解读泥版上楔形文字的两河古代文献；希腊学者却早已翻译了巴比仑的创世传说。在希腊古籍中，至少有一件公元前第五世纪的译文，一件公元前第三元纪的译文，都记载了的主要内容。[22]不仅希腊人对于古埃及文化的知识为彰明显著的事实，而希腊文化之接受两河古代文化的影响，也是显而可见了。以色列文化与希腊文化都承接了地中海东岸共同的文化渊源。沿着地中海东岸的那一狭条通道，有不少地方性的文明出现，接受了南北两大文化的影响，却又交给了希腊与以色列发扬光大。Cyrus Cordon根据Ugurit的文献，指出在传说与习俗各方面，希腊、希伯来，与古代的两河及埃及文化之间，种种交流传布的迹象。他的发现，正好填补了承前启后的交会点。[23]

波斯、希腊，与以色列文化在后世的发展都是两河古代文化（苏末——巴比仑——亚述）及古代埃及文化的子嗣，这几个文化之间又互相影响，却仍能各自发展其特色。雅斯培指出，这几个文化在公元前第八世纪至公元前第二世纪都经历了第一次突破的经验。Weil曾指出突破是随着崩坏而发生的，但在希腊文化中却又未见崩坏的背景。若以更长的文化延续关系着眼，这几个枢轴文化的转机，可能种因于其祧继的祖系，我们须在两河与埃及的古代文化中找寻枢轴转机的前因。中国文化发展的脉络清楚，由新石器文化而三代（夏商周）而春秋、战国时代一系相承，较

之中东及地中海地区的众流交错，中国的古代文化发展轨迹，可作为考察演变的良好个案。

雅斯培认为中国文化的枢轴转机在于春秋战国百家争鸣的时代。Benjamin Schuwartz也为雅斯培此说作更为详细的说明，指出道的观念，是先秦诸家的根本主题。㉔天不生孔子，万古如长夜。孔子到底是先秦诸子中最早而最重要的思想家。其它儒家及百家诸子，或推波助澜，或辩异责难，基本上都是围绕着孔子的思想在辩论。因此，以孔子来代表枢轴时代的中国思想方式，可谓事所当然。孔子自己声称他的事业只是“述而不作”；的确，孔子所关心的问题，如礼、如德、如天命，都已在诗书中有过相当的讨论。孔子提的仁与道，则是他的贡献。若说孔子以前中国古代思想最重要的一次变化，似乎当是殷周革命之际的天命观念。傅孟真先生首先讨论性与命的演变。大致现在已是大家共同接受的说法：天命靡常是思想理性化的产物，商代宗神的帝转变为普世化的道德尊神；不可思议的怪力乱神，转变为“唯德是亲”，“天听自我民听”，更将神意与民意之间划上了等号。这一大转变，等于犹太教耶和华信仰普世化加上希腊文化的尊重人性，在古代世界并世各文化演变过程中，其重要性，无与伦比。㉕

商周之际，周人发展了天命观念，大率是由于周人以蕞尔小邦取代大邑商，自己也觉得不可思议。这一番理性化的过程，可说是对于一个大问号的回答。更往前追溯，商代的思想形态，史阙有间，难以细考。董彦堂先生在商代祀典及卜辞书法发现商代的祭祀仪式有新旧两派的更迭。卜辞中的先王先公及诸种神祇，原本相当众多。新派的祭祀对象则削减了不少先公及杂神，由祀谱的排列，董彦堂先生发现新派的祭祀有整齐的系统，五种祭典周而复始。㉖这一番新派的改革，也可看作理性化的工作。那些商代

的卜史，在净化简化祀典时，显然重视礼仪的价值，却把对咒术及神话的顾忌置之一边了。商代祭统，新派及旧派交替出现，我们可以推论，多一次更迭，这些主管祭仪的卜史，会对于神祇及祖先的神秘性多一番疑问，也会促使他们对宇宙本质、人间秩序，以及天人之际的关系，多作一番思考。周室东迁前后，封建社会起了极大的变动。诗经十月之交一类的诗歌也对于社会秩序提出了疑问，甚至称疑上天对人间是否真正关怀，上天是否确实在维护人间的公道。㉗

有了问题，才会有思考；有了思考，才会有突破。因此，孔子在枢轴时代的突破，近而言之，是王纲解组、列国纷争的大变局，促使他思考。远而言之，商代卜史对于祀典的疑问及周初的天命观念，都是枢轴时代思想能够突破的先河。

然则，哪些人会提出疑问？在商代的贞人卜人，是当时的"知识分子"，他们掌握有关祭仪及占卜的知识，他们也负有记录的责任。换句话说，因为他们有识字及写字的能力，祝宗卜史成为对于"传统"作持守、解释、及创造为业，是为"传统"承先启后的知识分子。改朝换代，这批知识分子仍旧是知识分子。最近发现的史墙盘铭，记载史墙的祖先归顺周代的经过。在周王及列国的朝廷上，殷士肤敏，灌将于京，继续了他们祖先的工作。㉘《国语·楚语》，观射父追述祝宗卜史的世系，更远溯到夏代，在神人分离的时代，他们是神人之间的媒介，也仍是传统的持守人。㉙当这些知识分子还在执行他们祖业时，他们必然一心一意护持传统的神圣性。但是商代新旧两派交替时，一定会有一部分知识分子失势，甚至失业；在殷周之际，也可能有一部分贞人卜人失去祖业。周代的贵族，大多是受过六艺教育的新知识分子，在春秋战国天翻地覆的剧变中，有不少贵族的子孙失去了

贵族地位。孔子的家世即是由宋国卿大夫沦落为流亡鲁国的士。古代的知识分子中失业的一些成员，仍旧保有知识分子的条件，他们仍旧知道礼仪及传统，然而他已不必也不能只是持守原有的传统。原有传统已失去了神圣性，于是传统的持守人，不能不追问传统的意义何在，寻找对于传统的新解释，甚至提出一些新的宇宙观、社会观、及人生观。对于过去视所当然的道理，这些人会提出疑问，也会进一步的思考。Schwartz对英文Transcendence（超越）一词，解释为“退后一步，往远处瞭望”(A Kind of standing back and looking beyond)，这是批判的与反省的工作，却也往往开拓了新的视野了。㉚

由中国古代史的个案，我们可以归纳几个要点，当作枢轴时代突破的先决条件。首先，要有相当程度的国家组织（例如三代的国家），庶几蓄积与集中的资源，足以维持社会分工后的若干专业群。其次必须要有文字，庶几有累积的经验及知识，超越人际沟通的时空限制，也因此可以累积文化的传统。前述国家组织与文字的两大要件相配合，则有了一批专业的知识分子（例如祝宗卜史），他们的主要任务是持守传统，也为此而发展了传统的神圣性。单有这样的专业知识分子若不具有迫使他们来反省功夫的机缘，突破与超越仍不能发生。因此，当时须有族与族之间，或文化与文化之间的竞争与对比（例如夷夏之争、新旧之争），甚至有兴亡与起伏的剧变（如商周之际的剧变，或周东迁以后的长期变迁），导致这些知识分子失去了当令的地位。他们转化为游离的知识分子，失去专业，可是也促成了他们对神圣传统的疑问。由疑问而反省，而瞿然提出新的见解（如孔子及先秦诸子），这才能突破与超越了习俗与神秘，把古代文化提升到所谓枢轴时代的新境界。

以此为模式，其它几个古代文化的突破也就不难解释了。印度恒河流域的亚利安人梵文文化，取代了印度河流域的古代文化，接下去又开启了佛教及耆那教的枢轴时代文化。这是一个继续存在的文化体系，应不难与中国古代史上所见的情形互相比较验证。可惜印度文化的历史资料极少，年代学尤其不清楚，因此中印的古代历史，简直不能相比。然而就其可知的部分说，在梵文文化的《吠陀经》，例如梨俱吠陀（Rigveda），种姓的分野已经形成。其中婆罗门是知识分子，掌握了梵文的知识——而梵文本身即是神圣的。婆罗门与刹帝利战士（Kshatriya）分别属于两个种姓，使印度的知识分子早就有其独立于政治与社会之外的特性。在中国古代，同样的分化却须在朝代覆灭或邦国丧亡时，方克见之。《吠陀经》的内容，主要是神秘主义的咒术，因此仪式极为重要，甚至细节也不许有所错失。婆罗门遂成为专业的祭祀人员。大约公元前700—500年间，有一些对此繁琐作风不满意的知识分子出现。这些禁欲苦行的林中人，注意到吠陀仪式的空洞，转而讨论人与自然的关系及转世的意义。若干圣者的教训，集合而为《奥义书》（Upanisads）。这时印度文化发达，繁荣的城市星罗棋布，社会上足可维持以思考为专业的知识分子。尤可注意，这些圣者不少并非由保守的婆罗门种出身，其中颇有其它种姓的成员。㉛这些圣者的身份，一方面由掌政的刹帝利分化，一方面由保守的婆罗门种分化。他们超然的专业地位，使他们能反省神圣传统的内容，也提出了新的问题。在这时期前后，印度列国纷争，情势与中国的春秋战国相似。亡国的公子王孙，也沦为平民。那些别立宗派的圣者中，有一位Mahavira(公元前540—468）也是亡国的王孙，即创立了耆那教；另一位佛陀（约公元前563—483），原是小国的王子，创立了佛教。《奥义书》提出的问题，在他

们手上，终于发展为超越的宗教。

犹太教、袄教、及希腊文化均有相当成分承袭了两河与埃及古代文化的成果，已在前节谈过。因此，上述三个雅斯培认为有过第一次突破的枢轴时代文化，其超越的先河，当也须在两河及埃及文化中寻觅了。由另一个角度看，雅斯培认为亚述文化与埃及文化没有经历过枢轴期的突破，当也可解释为时候未到，而须在继嗣的那些文化中始经历枢轴性的转变。不过三个继嗣文化的构成因子不同、环境不同，在超越与突破发生时，也就各其特色，从而决定了个别发展的方向。

两河流域的历史，相当复杂。新石器时代的后期，从事农业的村落开始在幼发拉第河及底格里斯河的河谷平原出现。苏末文化发展了人类最早的文字，经过亚伽底亚（Akkadian）文化、巴比仑文化、亚述文化、加尔底的新巴比仑文化一系列的演变，两河河谷星罗棋布的城邦演化为国家，再进而发展为大帝国。这三千多年内，两河流域的政治中心先在下游诸城转移。在亚述帝国时，则移向上游，而巴比仑城仍是文化中心。两河河谷是四战之地，进入河谷平原的外族，为数众多，包括由西方沙漠进来的闪族，和由北方高原、东方山地过来的卡赛人、伊兰人等族属。西北徼外，地中海的西端，有不少小国，介于两河与尼罗河谷之间，有时服属西河，有时独立自主；在文化上，这些小国，例如米旦尼（Mitanni）、希泰（Hittites），都受两河文化的影响，其文字也都借楔形文字字母拼音。因此，两河流域不仅有发达的国家组织，文化上还有多元的刺戟与激荡。朝代兴亡、民族盛衰，更是数见不一见。

两河的知识分子，原是各城神庙的祭司与僧侣。但是两河由城邦时代，即有兴旺的商业。为了贸易的需要，这些知识分子中

已有不少以记帐写信为专业。换句话说，两河的知识分子中有一部分早已分化为世俗性的成员，不再受宗教性与神圣性的约束。另一方面，帝国首都以外各城邦的神庙，持有大量财富，也有地方性的专业，但是未必分享王权的政治地位。各城邦的神祇，虽然在多神信仰的系统下，纳入家族及神祇会议的组织，到底仍保留各地地方神的独立性。因此，即使神庙的祭司，也不是独占神圣性格的知识分子。㉜这种多元性的知识分子，因为并非人人都占了当令的位置，也不必持守一定的传统，遂可有较大的自由，从事对于现存秩序的反省。朝代兴衰，乱多治少，也使知识分子搔首问苍天，追问现世的各项价值。

因此，两河古文化的创世传说Enuma Elish以神话的形式，解释世界由混沌而产生秩序的过程，其中却把众神与诸魔都归之于同一根源的混沌原水。秩序只是由权威产生，以维持宇宙的存在、诸力的运作。㉝Marduk从众神中取得了法力，不仅成为众神之王，而且在亚述帝国的晚期，个别的神都当作Marduk的诸多功能中之一。例如月神sin是Marduk在夜间管光，风雨之神Adad是Marduk的雨水，农业之神Ninurta是Marduk的锄头。虽然这些众神并未由两河的宗教与神话消失，而Marduk的名字已代表了“神性”与“神力”的观念。㉞这一现象是对于神性神力的归纳。虽然两河的宗教从未发展为一神信仰，神性的抽象化，却也是宗教发展为理性化的一大步。

Gilgamesh是半人半神的英雄，他与其天降的伙伴Enkidu，凭仗勇力，杀魔取宝，完成了凡人不能胜任的任务。可是饶他英勇，却闯不过死亡的关口。Enkidu病死了，Gilgamesh不能拉他回来；于是Gilgamesh追寻不朽。他寻遍天涯海角，找到天降洪水劫余的不死老人，却只听到了降水大劫的故事；取得了青春树

的树枝，却又在中途失去。最后，他接受了人必死亡的命运，让自己留下的功业留在人间，让记忆代替肉体的不朽不坏。[35]

Gilgamesh诗歌是人类最古老的长诗。在两河文献中，有过无数泥版抄本，也有不同方言的版本，可说是两河文学中的重要作品。可惜因为太多次传抄，我们只知其最早的母型约在公元前2000年即已出现，而到了波斯帝国时仍传流不衰。[36]长诗中包含了整篇洪水故事，后者与《旧约》中诺亚方舟的故事有明白的传承关系。Gilgamesh诗歌充分表露了人类对于死亡无可奈何的恐惧。结局时，Gilgamesh倦游归来，知道终不可逃避死亡，不如在有生之年乐享余下的岁月，也满足于尽心尽力在人间留下了他的功业：壮伟的Uruk。在这首古老的诗歌里，人类第一次面对命运与人类意愿，反省生死的大问题。诗中没有奖善罚恶及天堂地狱的观念，人死了即不再能复生，任何人死后也只有沦入黑暗的黄泉。因此，两河文化对生死问题的反省，还没有发展到犹太教与祆教的水平。由于这个故事长久地在两河传流，其母题之出现，未能与任何特定的史事相关，大约只是知识分子对这永恒问题的反省。

两河文献中，早在苏末时代，就有向神怨诉苦求的文字，在亚迦地亚时代也有“颂主篇”（Ludlul Bel Nemeqi)及“巴比仑神义篇”（Babylonian Theodicy），内容都不外诉说世界种种不平及人生的诸般不幸，其语气与《旧约》中的《约伯书》（Book of Job）甚为类似。[37]不过，在两河文献中，受苦的个人只是吁求神力的援手，甚至自承罪辜，自怨自艾，反之，《约伯书》中，人在最后承认，人太渺小，不能预测或改变神的意志。两河文化虽有个人特别事奉的神；以色列的犹太教却将个人的神扩大为祖宗神及普世的神。[38]是以，虽然两河的文献提出了为何

人类有疾病苦难的困扰，甚至也提出了善不得报、恶不得罚的疑问，终究只是对问题的反省，却还没有给予超越的意义。

综合两河文化显示的现象，那些知识分子已对于生死苦乐及神人之际的关系作了一番深入的思考。两河文化的知识分子并不限于朝廷与神庙工作；他们从事多种多样的工作，是以在他们举首问天时，他们关怀的主体是一般性与生活性的生死苦乐，却未必把关心的范围缩小到王权性质及国家兴亡方面。也正因为他们关注的问题不在庙堂，对反映他们思考的文献，也就不必一定与历史上的大事件（例如改朝换代、民族盛衰之类）发生时间上的同步现象了。

再以古代埃及文化的演变为例，我们发现迥然不同的现象。埃及旧王国文化充满了乐观自足的气氛。埃及人在尼罗河流域闭关自守，东西两边都有沙漠为屏障，上游是湍急的河谷，河口外面是广大的地中海，由两河世界到尼罗河谷，只有沿着巴勒斯坦一条狭路，跨过红海的地颈，始能进入河口冲积平原。尼罗河一年一度泛滥，可耕地虽只是狭窄的河谷平原，却肥沃可靠，足够养活并不众多的人口。于是埃及人以为往古来今，这样的世界永远可以维持这样的秩序，甚至死亡若不是现实世界的延伸，也只是现世生命的冻结。埃及的神祇多不胜数，然而法老是神也是人，只要有法老担任神人之间的联系，宇宙的秩序都可安定不变。㊴

埃及的安定不能永远不变。公元前2200年到2050年间，旧王国分裂，几个地方势力各别称王，互不相下，内战加上渗透的外族，埃及的社会发生极大的变动。这时代的文献中出现了许多悲观厌世的作品，对于现实的变乱惶惑不解。甚至有一篇寓言，以一个生人与他自己的灵魂讨论自杀的后果。最后灵魂同意了人世无甚意义，不如早赴阴世。㊵在这动乱的时代，埃及人曾认真地

思考生命的意义及社会的秩序。本文曾提到过Weil的崩坏理论，是一穷极之时不能不求解释的困境，埃及的困境倒还当真由穷极而变找到了一个新的观念。在旧王国时代，埃及文献中并无明显的道德观念及是非观念。在这动乱的第一次中间期，道德的观念出现了。Ma′at一词，原本相当于物性，而在这时期开始，Ma′-at引伸为真理、公平与正义的意义，也引伸为是非之是及对错之对。世上的贫富荣枯，都不如Ma‵at重要。⑪不过Ma′at也始终保持神圣秩序的神秘意义，与混沌相对的秩序。⑫是以，埃及的Ma′at到底不是理性突破的产物。Weil所谓崩解之后的突破，在埃及并未出现，当中王国再度统一埃及，埃及的自信又恢复了，而Ma′at也只是神圣秩序，不再与平常人的生活相关了。⑬

埃及文化史上另一次严重的反省是Akh-en-Aton（公元前1369—1353）时的Aton一神信仰运动。埃及的多神信仰，在王国统一后，不能不组成一个神祇系统，其中主神Amon-Re不仅已是两个大神的合一，而且因为Amon-Re与法老是天上与人间相对应的主体。Amon-Re纵然不是独一的尊神，也已是众神之神了。⑭在Akn-en-Aton手上，太阳神Aton成为崇拜的对象，以日轮为其形相，此外所有的神祇都不再崇拜之列。Akh-en-Aton不惜得罪各处神庙的祭司，甚至迁都到沙漠里的Amarna。在埃及史上Akh-en-Aton的宗教革命仅是一幕短暂的插曲。在他生前，各处神职人员已联合了其他反抗的力量，挤垮了新宗教的统治。Akh-en-Aton死后，Aton信仰连根拔掉，历史甚至不记载这一段史实。

这次Amarna宗教革命是人类第一次提出了一神信仰，A-kh-en-Aton实际上已宣称，其它的神都是假的，只有Aton是唯一真神。⑮不过，Aton信仰只是由众神合一的观念更进一步，正如

Amon-Re是众神的综合体（syncretism）。即使Akh-en-Aton强调只有Aton是唯一的神，Aton即并未演化为普世的神，而只是埃及的神。[46]由此，Amarna宗教革命的意义仍然只是埃及人反省的经验，Aton信仰的信徒到底未能以理性超越多神的神话与诗歌的经验，也未能超越民族而发展民胞物与的境界。

埃及的知识分子，几乎全是神庙及政府人员。儿童学书的目的只在可以担任文书工作，不仅不必如农夫一样的操劳，而且可以借文字而不朽。[47]埃及的古代文献，多为宗教性或官方性的作品。两河文献中常见的平民与商业文件，在埃及古文化遗物中极为罕见。这一现象不仅可以由遗址性质来解释——埃及出土的遗址不是坟墓即是宫殿或神庙；也可以由文字使用的性质来解释——埃及古文字是宗教与政府的工具，不是一般人的工具。由此，我们也不难理解，两河知识分子在反省与超越过去的经验时，其关怀主题是生活的，例如生与死的问题。反之，埃及的反省与超越则是政治与宗教的，例如Ma'at观念，及Amarna宗教革命。

两河文化与埃及文化是两支泉源。接下去的袄教、犹太教及希腊文化，又各自在两大泉源的基础上发展其枢轴时代的文化。简化的说，袄教接下了两河流域的两元论，可是超越了神话的神魔同源而发展为善恶的斗争。犹太教的一神信仰，超越了宗神族神及多神的综合，而成为普世的道德的神。犹太教的先知，不是政治权力的一部分，因此耶和华与信徒的关系，也是直接的。两河文化中的诸神，原是自然现象的象征与代表的符号。Enuma Elish的传说，原是由混沌产生秩序的反省。希腊文化抛去了神祇的代号，却由宇宙间的力量与秩序，发展为Heraclitus的道(L-ogos）及毕达哥拉斯的数。[48]

中国在孔子以前反省的主题是天命靡常，印度在佛教以前反

省的主题是人生无常。这两个主题在两河文化与埃及文化也都出现了。

由基督教世界的眼光看历史，Alfred Braunthal以为人类永恒的追寻最初是求超越现实世界的救恩与解脱（salvation）。在启蒙时代人本思想抬头时，人类才转而追寻现实世界建立完美的社会。[8]这一番意见，在西方历史的演变而言，诚为不虚。我们却也不妨以解脱现世苦难与建立完美社会当作人类自古追寻的两个目标，只是各文化在这两个目标之间，各有偏重。中国文化代表追求于完美社会的一端，印度文化着重追求解脱的一端。在两者之间，埃及文化接近中国模式，两河文化接近印度模式，却不妨个别的夹杂了对另一项目标的关怀。

在古代知识分子面对有反省的需要时，他们已掌握了当时认为神圣的知识。他们也将这些知识重予界定，赋予新的内容。他们在中国是祝宗卜史，在印度是婆罗门，在两河与埃及是祭司。但在祝宗卜史转化为士，婆罗门转化为林中苦行的圣者，而祭司们转化为流动的文士时，这些摆脱了传统约束的知识分子开始要反省所自出的传统了。他们反省的经验，犹如高悬天际的大问号，将不断刺戟后世的知识分子，也参加追索答案的行列。在稍后的时代，有一些知识分子，更为游离于现实权力之外，例如没落的贵族、亡国的王孙、失去故国的先知，及新兴城邦的公民，终于在个别地提出了更超越更普遍的观念。这就是雅斯培所说的第一次突破了。因此，突破并非一定要在崩坏之后。崩坏的过程会导致若干知识分子游离为独立而超然的思考者。不过，崩坏的过程并不是可以造成游离分子的唯一过程。经济发展可以累积更多的资源，使社会有能力维持专业的知识分子；社会与政治制度的改变，也会使有些阶层转化为新型的知识分子（如士与刹帝利的转

化，如希腊公民的出现）。总之，人类思想的第一次突破是反省经验累积的后果，也与专业而独立的知识分子的出现，当有密切的关系。

注：

①德文原书 Vom Ursprung und Zeil der Geschichte, 在1949年出版；本文所用则是英译本 The Origin and Goal of History. New Haven: Yale University press, 1953, 第三版1965.

②Oswald Spengler, Decline of the West.New York: Knopf 1939.

③Arnold Toynbee and Daisaku lkeda, The Toynbee-Ikeda Dialogue: Man Himself Must Choose.New York, Haper and Raw 1976.

④Karl Jospers The Origin and Goal of History.New Haven: Yale University Press, 1965.尤其pp.28-50, 126-140.

⑤Karl Jaspers, 1965: 11-18.

⑥Karl Jaspes, 1965: 44-46.

⑦Eric Weil, "What is a Breakthrough in History?" Daedalus, Spring, 1975: PP.25-27.

⑧许倬云:《西周史》,台北：联经出版事业公司, 1984: pp.64-96.

⑨Cho-yun Hsu, Ancient China in Transition, Stanford: Stanford University Press, 1965.

⑩V.Nikiprowetzky, "Ethical Monotheism", Daedalus, Srping, 1975: pp.69以下, 尤其pp.81-85; 关于古代犹太教的历史，参看Julius Guttmann, Philosophies of Judaism, tr. by R.J.Z Silverman.New York, Schochen, 1973.

⑪Romila Thapar, "Ethics, Religion, and Social protest in First Millennium B.C.in North India," Daedalus, Spring 1975: pp.119以下，尤其Pp.120-124; 关于印度古代文化的历史，

参看 Romila Thapar, A History of India, Volume I.Baltimor: Penquin, 1966, pp.15-49.pp.381以下，或 Bridget Allchin and Raymond Allchin, The Birth of Indian Civilization-India and Pakistan before 500 B.C.Baltimore: Penquin, 1968, pp.365 以下.

⑫ J.B.Bury and Russel Meiggr, A History of Greece, 4th edition, New York: St.Martin, 1975; Emily Vermeule, Greece in the Bronze Age. Chicago: University of Chicago Press, 1964; A.M.Snodgrass, The Dark Age of Greece. Edingburgh: Edingburgh University Press, 1971; William Taylour, The Mycenaeans, New York: Praeger, 1964.

⑬Karl A. Wittfogel, Oriental Despotism. New Haven: Yale University Press, 1957.

⑭Robert McC.Adams, The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehistoric Mexico.Chicago: Aldine, 1966 pp.66-69; Karl Butzer, Early Hydraulic Civilization in Egypt: A Study in Cultural Ecology, Chicago: University of Chicago Press 1976.pp.106-112; Wolfran Eberhard, Conquerors and Rulers. Leiden: E.J.Brill 1965, pp.53-60.

⑮Karl Jaspers, 或前引书: pp.6-7.

⑯Alexander Heidel, The Babylonian Genesis.2nd edition. Chicago: University of Chicago Press, 1951: pp.1-60.

⑰关于两河文学的两元观念，参看J.B.Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.4th edition. Princeton: Princeton University Press.1975, Vol.II: pp 142-148.

⑱关于祆教的历史，参看R.C.Zaehnuer, The Dawn and Twilight of Zoroastrianism.New York: Putnam.1961.

⑲Morton Smith, "Isiah sndthe Persians", Journal of Amer-

ican Oriental Society.83 (1963) : 415-421; William A.Irwin, "The Hebrews, " in H.and H.A.Frankfort, eds. The Intellectural Adventure of Ancient Man.Chicago: Universityof Chicago Press, 1948: pp.236-237; Alexander Heidel, pp.82-140.

⑳William Irwin, 前引文: pp.224-230: V.Nikiprowetzky, 前引文: pp.74-79.

㉑Thorkild Jacobsen, "Mesopotamia, " in H.and H. and H A.Frankfort, 前引书: pp.128-129, 149, 194-197.Samusl N. Kramer, The Sumerians.Chicago: University of Chicago press, 1963: p.289.

㉒Alexander Heidel.The Babylon Genesis.pp.75-81.

㉓Cyrus H.Gordon The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations.New York: Norton, 1965.

㉔Benjamin I.Schwartz, "Transcendence in Ancient China", in Daedalus, Spring, 1975: pp.57-68.

㉕傅斯年:《性命古训辩证》,《傅孟真先生集》。台北, 台湾大学, 1952 Vol.111;pp.91-110; H.G.Creel, The Origins of Statecr.aft in China.Chicago: University of Chicago Press, 1970: pp. 81-100; 许倬云:《西周史》, pp.87-96.

㉖董作宾:《殷历谱》。南港中央研究院重印本, 1964, Vol.I: pp.2-4

㉗许倬云:《周东迁始末》, 中央研究院成立五十周年纪念论文集, 南港, 1978: pp .493-514.

㉘许倬云:《西周史》, pp.99-102.

㉙《国语》, 四部备要本, 18/1-2.

㉚Benjamin Schwartz, "The Age of Transcendence" in Daedalus, Spring 1975: pp .3.

㉛Jan Gonda, Changes and Continuity in Indian Religion. Hayal Mouton, 1965: pp.273以下及377以下; William T.de Bary (ed.) Souccs of the Indian Tradition.New York: Clomubia University Press, 1965.Vol.1:pp.1-18.

㉜关于两河古代知识分子的工作及专业，参看 Edward Chiera, They wrote on clay. Chicago: University of Chicago Press. 1938: pp.67-89, 165-175; A.Leo Openheim, "The Position of the Intellectuals in Mesopotamian Society," in Daedalus, Spring, 1975: pp.37-44.关于宗教的多神及易变性，参看A.Leo Openheim: Ancient Mesopotamia. 3rd edition. Chicago: Uninersity of Chicago press, 1968: pp.182-183, 194-195.

㉝Thorkild Jacobsen: "Mesopotamia," in H.and H. M. Frankfort: The Intellectual Advamure of Ancient Man pp.175-183.

㉞Thorkild Jacobsen: The Trensure of Darkness. New Haven: Yale University Press, 1976: pp.234-236.

㉟Alexander Heidel, The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels. Chiccago: University of Chicago Press, Phoenix edition, 1963.

㊱同上，pp.14-15.

㊲James B. Pritchard, (cd.) The Ancient Near East. Princeton: Princeton University press, 1975. Vol.II: pp.136-141, 148-167.

㊳Thorkild Jacobsen, The Treasures of Darkness; pp.161-164.

㊴Iohn A.Wilson, The Culture of Ancient Egypt, Phonix edition. Chicago: University of Chicago Press, 1956: pp. 69-103; Henri Frankfort, Ancient Egyption Religion, New York. Harper and Row, 1961. pp30-46.

㊵John Wilson, 同上，pp.106-116.

㊶John A.Wilson, 前引书: pp.118-123.

㊷Henri Frakfort Ancient Egyption Religion: pp.53-55.

㊸John A.Wilson, 前引书: pp.143-144.

㊹Henri Frankfort, Ancient Egyption Religion: pp.22-27.

㊺John A.Wilson, The Culture of Ancicnt China: pp.208-224.

㊻同上。pp.224-228.

㊼John A.Wilson, The Culture of Ancient Egypt: pp.261-263.

㊽H.and H.M.Frankfort, The Intellectual Advanture of Ancient Man: pp.380-383.

㊾Alfred Braunthal, Salvation and the Perfect Society.Amherst: The University of Massachusetts Press, 1979.

从建设社会主义精神文明的角度看孔子学说

赵光贤

一

我国当前社会主义现代化的建设中，精神文明建设的重要性并不亚于物质文明的建设。为此党中央在十二届六中全会上通过了《中共中央关于社会主义精神文明建设指导方针的决议》，这个决议是从当前社会主义建设的战略地位提出来的，并且指出精神文明建设的根本任务：就是“培育有理想、有道德、有文化、有纪律的社会主义公民”。具体点说，理想就是共产主义，道德就是指“爱祖国、爱人民、爱劳动、爱科学、爱社会主义”；文化就是除了我国固有文化之外，更重要的是马克思主义学说、和西方的科学技术；纪律就是指党纪和国法。这些在《决议》中都有明文规定，无可争议，但是谈到具体做法则意见不一。现有一种颇为流行的想法，认为我国传统的文化都是落后的、保守的、毫无可取之处，应当完全抛弃，我们认为这是一种极端的、片面的看法，不仅是错误的，而且是不可能的。我国是一个有悠久历史和文明的国家，源远流长，虽然有些旧思想、旧文化在今天是不

合时宜了，但决不可能把我们的语言文字、文学艺术等等完全抛弃；更不可能把西方资本主义的文明全盘接受过来，取而代之。马克思主义大师们都承认，马克思主义是吸取和改造了过去人类思想和文化发展中一切有价值的东西而成的，而每个民族都有它历史文化传统，可以通过不同道路走向社会主义，因此在建设社会主义精神文明中要吸取传统的精神文明，不仅是可能的，而且是必要的。试看资本主义是从封建社会中产生的，但东方的资本主义，比如日本，和西方资本主义就不完全一样，有其独特之处，因为二者的历史传统不同。我们建设社会主义社会也是这样。我们应当从传统文明中采取民主性的精华，排除封建性的糟粕，在这方面深入钻研，吸取丰富的营养，这对于我国社会主义的文化建设是大有好处的。

什么是我国传统的精神文明，这是首先要解决的问题。对于这个问题，大家意见非常分歧，因为没有一个公认的标准。我想提出我的不成熟的意见，供大家讨论。我以为可以有三个标准来决定什么是传统的精神文明：一、古代文明一直传到现在还有影响的；二、它的影响在国内外是最广泛的（国外指华侨和邻邦）三、排除那些不利于社会主义精神文明建设的，或者对马克思主义是背道而驰的东西。如果这三条标准可以成立的话，那么比如汉初的黄老之学，魏晋的玄学早已成历史的陈迹，没有流传到现在，当然应加排除。又如佛教、道教过去曾盛行过，今天还存在，但从全国人口来说，其信徒只占很少数，不占支配地位；伊斯兰教只盛行于一部分兄弟民族中，也是同样情形。这类宗教虽也是传统文化的一部分，但其势力和影响均远远不能与孔学相比。又如宋明理学，当时非常盛行，对后世影响也较大，但它是新儒学，并非孔子学说的真传，不过打着孔子的招牌而已；更重要的是它

盛行于封建社会的后期，它提倡礼教，事实上只保留着儒学的外貌，孔子的真精神早已消亡，它的礼教只起着巩固封建制度的作用，它对人民只是一种精神的枷锁，它的残余势力还顽固地保存在一些人的头脑中，正是我们要大力肃清的对象，当然不能算做传统的精神文明。根据这三条标准，我认为只有先秦的儒学，特别是孔子的学说符合标准。为什么特别提出先秦的儒学？因为秦汉以后的儒学多是冒牌的假货，如西汉专讲阴阳五行的董仲舒，宋明杂揉佛道大讲唯心主义的理学和心学，都是假儒学。清初南方的顾炎武、王夫之，北方的颜元、李塨诸儒比较接近孔孟之道，但也不能超出孔学的范围。反之，孔子不仅是儒家的“开山”，有很大的独创性，其真精神并未因后世的伪学而被湮没。今天我们建设社会主义精神文明，孔学的精华正可为我们提供丰富的精神食粮。

二

下面我们谈谈孔学的精华，可以为我们继承下来的几个要点：

一、孔子是一个伟大的现实主义者，他的学说都是为解答现实生活中所遇到的各种各样的问题而提出的，这点从《论语》一书中所记载他和弟子们的问答中看得非常明显。孔子是一个非常好学的人，他的学习成果构成他的学说的主要内容。他怎样学习？从两个方面学习：一是向生活学习，在《论语》中记录着他的许多格言，都是从他的丰富生活经验中得来的，否则他不可能说那些话的。二是向古人学习。他整理了古代传下来的文献，学习了其中有用的东西，并用来教学生。向生活学习离不开经验，向古人学习离不开理智。因此他既是一个经验主义者，又是一个理智

主义者（又名理性主义）。

从现实主义的观点看问题，孔子在天人关系上明显倾向于人本主义，这是春秋时期不少先进人物的重人轻天思想的继承和发展。最能表明他的人本主义思想的是他答子路提出的事鬼神和生死的问题。他说："未能事人，焉能事鬼？""未知生，焉知死？"（《先进》）这表明"事人"比"事鬼"重要，生的问题比死的问题重要。孔子在君与民的关系上主张民本主义。民本主义的意义在于统治者的治国之道是重视人民的利益。他说："道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。"（《学而》）"爱人"就是他多次谈到的仁，仁的观念，是他的政治哲学的中心，"节用爱人，使民以时"正体现了他的民本主义思想。《论语》记载孔子到卫国去时和冉有的一段对话，说"庶矣哉"，冉有问：人口多了以后，该怎么办？他说："富之"，冉有又问：人富裕了以后怎么办，他说："教之"。这说明他的治国之道，要使人民富裕起来，然后再对他们进行教育。这也充分体现了他的民本主义政治思想。

二、从民本主义出发，他提出德治主义。德治的精神就是把道德与政治紧密结合起来。先秦儒家都把国看做家的扩大，正如孟子说的，"天下之本在国，国之本在家，家之本在身"（《孟子·离娄上》）。最后落在身上。那么要治国平天下必须从修身做起，所以孔子特别强调道德的作用。他对比德治与法治的优劣，他说："道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格"（《为政》）。换句话说，他认为德治比法治好，实行德治就必须让有德的人即君子在位所以他的教育目的就在使他的学生都能成为君子，君子执掌政权，就能行孔子之道，拨乱世，返之正。孔子教学生，讲仁、礼、忠、信、孝悌、义、勇等

等美德，都是为达到这一目的。

孔子的德治主义把道德与政治密切结合起来，这点对于后世知识分子的影响特别大，可以说是中国传统的精神文明的核心。在我国历史上，知识分子在各个时代往往扮演着反抗恶势力斗争的主力，而当时的知识分子可以说都是儒学的信徒。例如：东汉末年反抗外戚、宦官的李固、杜乔和列于《党锢传》中的人物；唐中叶反抗宦官的王叔文和“八司马”和刘贲等；明末反对阉党的东林党人。一直到清末的谭嗣同等“六君子”，这些知识分子敢于流血牺牲，与旧势力斗争到底，都是受了儒家的影响，这些人真是做到了“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”。当然一般儒者做不到这样，败类也很不少，但是只有这些敢于和恶势力作斗争的少数儒者才是真正儒家的代表。如果我们只看到旧礼教的吃人方面，看不见当时知识分子敢于斗争的光明面，因而完全否定儒家，那就是脱离历史实际的片面性的观点，是不足取的。

孔子讲德治，把政治、社会都伦理化，这是儒家哲学的特点。过去一谈到道德、伦理，就想到三纲五常、把所谓纲常名教看作吃人的恶魔，其实孔子之时根本没有这些东西。三纲之说起于《韩非子·忠孝篇》，五常之说起于董仲舒，他把自然界的木、火、土、金、水五行解释为人类社会仁、义、礼、智、信的五常，于是所谓三纲、五常变为统治阶级统治人民的绳索。今人一提儒家的道德论理，就认为这些东西都是为封建社会服务的，但这是后儒的理论，不是孔子的学说。我以为从封建社会来的东西不一定都是封建性的，正如从资本主义社会来的东西不一定都是为资本主义服务的。比如父母和子女的互相关心和爱护，夫妇之间的爱情远在封建社会之前就存在；在封建社会消灭之后依然存在。孟子说：“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”。《礼记

·礼运篇》讲“大道之行也，天下为公……故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所归，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾皆有所养……”。这不论是当作道德信条，还是理想社会的目标，都是很美好的，为什么不可以继承下来呢？

建国以来，在党的教育下，国民道德有所提高；虽经十年动乱的破坏，对青年们产生极其恶劣的影响，但并未能从根本上破坏了中国人的道德信条。公而忘私，舍已救人，种种好人好事仍旧层出不穷。最著名的例如1984年5月第四军医大学学生华山抢险的故事；近年来在云南、广西边境，老山前线上我们的青年军人不惜流血牺牲，捍卫祖国，种种可歌可泣的故事等等，都成新中国国民道德的模范。当然这主要是党的教育的结果，可是这和我中华民族的民族性和儒家的思想都有关系。一切事物都要一分为二，只看到后期儒家思想的落后性，而抹杀先泰儒家思想的进步性，是片面的，不正确的。关于这个问题，不是这篇短文所能谈明白的，不过我可以把我国人民的道德水平和西方资本主义社会作一个比较。在西方国家里金钱高于一切，只要给钱，什么通敌卖国，贩卖毒品，杀人、抢掠、绑架、等等无法无天的勾当都敢干。当然这些都是一般无赖干的，即便是学者、科学家们、政治家们，一边进教堂祈祷，一边制造或使用大规模的残酷的杀人武器；或者一边高唱和平，一边贩卖军火；不是直接出兵侵略小国，就是在背后煽风点火。又如在西方，离婚之风盛行，置成千上万的儿女于痛苦的深渊。老人辛苦一辈子，儿女们长大了远走高飞，剩下老人孤苦伶仃，无人照顾。这些人的头脑里，没有一点道德观念，所以西方人自己也承认，他们在物质文明方面是强大的，在精神文明方面却是空虚的。本世纪初西方有人发出西方文明没落的哀叹，到了八十年代，这个呼声又喊出来了。美国

物理学家卡普拉（Capra）说：西方物质文明的片面发展已到了令人惊恐的阶段，出现了社会的、生态学的、道德与精神的危机，因而要求用东方传统哲学来补救西方文明的片面性。可见西方工业文明产生的危机是有目共睹的，我们决不可盲目地呼喊全盘西化，根本否定我们的传统文明。

上面谈孔子的德治主义的优点，这对我们今天从事社会主义精神文明的建设在提高道德风尚上，尤其是在经过四人帮大肆破坏，使道德礼节澌灭无余之后，更为重要。这与建设法治并不矛盾，用辨证观点看，法治与德治并不是对立的，而是相辅相成的。我们今天建设社会主义，既需要法治，也需要德治，："其人存则政举，其人亡则政息"（《中庸》）。这话在当时是完全对的，因为那时没有法治。新中国开国以来，法治并未建立起来，"文化大革命"即是明证。原因是几千年来君主专制统治之下，从上到下，都没有守法的思想和习惯，而这守法的思想和习惯决不是短时期内能形成的。我们今天迫切的任务，不仅是制定各种法律和法令，还要加紧进行法律知识的教育，同时要严格执行违法必究、执法必严的原则。二者如能很好地结合起来，慢慢会达到法治的目的。但是同时不能废弃人治。因此孔子的德治主义在今天我们社会主义建设中，实在是必要的，应当大力宣传。《决议》中既主张加强法制建设，又提倡社会主义道德风尚正是这个道理。

如果不否认我们在建设社会主义精神文明的伟大事业中，德治还是不可废的，那么我们就应当遵信孔子的教导，首先要求执政者以身作则。孔子对季康子说："政者正也，子帅以正，孰敢不正？"就是这个意思。子路问政，孔子说："先之，劳之"（《子路》）。什么叫"先之"？就是说执政者在要求人民做某

种事之先自己先带头去做，然后才能要求人民去做，这就叫“先之”。否则人民不会听命的。

三、孔子主张德治，他的一条重要措施是“举贤才”。古代世卿专政，贵族以外的人被排斥在政权之外，因而选举贤才成为美德。齐桓公为葵丘之会，在盟书上写着一条：“尊贤育才，以彰有德”（《孟子·告子下》。孟子还说：“舜发于畎亩之中，傅说举于版筑之间，胶鬲举于鱼盐之中，管夷吾举于士，孙叔敖举于海，百里奚举于市”（同上）。由此可见，古人也知尊重贤才，他们不仅有才，而且有德。孔子叹“才难”（《泰伯》），其实人才并不少，只是执政者不肯礼贤下士，不热心求才。所以韩愈说：“千里马常有，而伯乐不常有”。如果执政者都象燕昭王那样，筑黄金台以求贤，贤士自然归之。今人既没有那样热情，又设种种限制，如资格、文凭等，拒之于门外。甚至于实行部门所有制，使其既不能用，又不能去。较之古人求贤若渴，实在相差太远，应当好好向古人学习。

孔子对当时的统治者提出，对人民要言而有信。信或忠信，作为修身的一个项目，是非常重要的。孔子说：“人而无信，不知其可也”（《为政》）。“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣。言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉？”（《卫灵公》）“足食足兵，民信之矣……自古皆有死，民无信不立”（《颜渊》）。这就是说，在人与人的交往上一定要言而有信，执政者对于人民更要信守诺言，不能朝令夕改。改变太频繁，人民将不知所从。

四、孔子学说中有一个重要论点，他名之为“中庸”。他说：“中庸之为德，其至矣乎！民鲜能（能字原缺，据《礼记·中庸》补）久矣”（《雍也》）中庸是什么意义？为什么孔子那样重视他？郑玄在《中庸》注解说：“庸、常也，用中为常也”。

我认为这个解释是正确的。《论语》里记着孔子和子贡的问答：“子贡曰：‘师（子张）与商（子夏）也孰贤？’子曰：“师也过，商也不及’。曰‘然则师愈与？’子曰：“过犹不及”（《先进》）。这段话是说，过了和不及是一样地不够好，为什么？因为二者都失去“中”。《中庸》里说：“执其两端，用其中于民”。《论语·尧曰》篇称颂尧之德是能“允执其中”，都阐明了“中庸”在政治上的重要性。

“中庸”是一种思想方法，当它付诸实践时就成为行动的准则。因为一切事物的合理性都是相对的，就是说有条件的，当其不符合这个条件时，合理的就变成不合理的。正如列宁所说：“向着正确的方向多走半步，真理就会变成谬误”。“过”和“不及”都是不符合这个条件的，这个条件就是“中”。这个道理从人们日常生活到治理国家或学术研究上都得到证明，所以名为“中庸”。它没有多深奥的道理，但在行事上往往不能掌握这个“中”。孔子说：“不得中行而与之，必也狂狷乎，狂者进取，狷者有所不为也”（《子路》）。中行就是中道而行，无过与不及，这是很不容易做到的，所以他慨叹：“民鲜能久矣。”

孔子的中庸的相对主义的思想和马克思主义的相对主义思想都是从丰富的生活经验里总结出来的，所以二者是一致的。我们看毛泽东同志怎样评价中庸思想，他说：“过犹不及是两条战线斗争的方法，是重要思想方法之一。一切哲学，一切思想，一切日常生活，都要做两条战线斗争，去肯定事物与概念的相对安定的质”。（《毛泽东书信选集》145—146页）又说：“孔子的中庸观念是孔子的一大发现，一大功绩，是哲学的重要范畴，值得很好地解释一番”（同上147页）。凡是稍有政治经验的人都会懂得，“允执其中”是很不易做到的，“左”了就太过，“右”了就是

不及，都能证明毛泽东同志的话是非常正确的。

五、孔子生当他所谓“天下无道”的乱世，他采取什么态度呢？虽然他说过“天下有道则见，无道则隐”（《泰伯》），但实际上他不愿当隐士，他栖栖遑遑，奔走于各国，希望有诸侯能用他以行其道。这点从他在使子路向长沮、桀溺二人问津，碰了钉子以后的谈话中表明了他的态度。桀溺对子路说：“滔滔者天下皆是也，而谁以易之？且而（通“尔”）与其从辟（通“避”）人之士也（指孔子），岂若从辟世之士哉（指桀溺自己）？”这话的大意是当今天下大乱，谁能治它？你与其跟避人之士走，何若跟我这避世之士走好呢？子路报告孔子，孔子很感慨地说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒（指一般人）与而谁与？天下有道，丘不与易也”（《微子》）。这话的大意是，我不能和鸟兽同群，我不跟人们在一起，跟谁在一起？如果天下有道，我就不来管治国的事了。从这里我们可以看出孔子的积极的救世态度。但是孔子毕竟不能不受时代的局限和阶级的局限，他看不到历史潮流将向哪方面流去，误以为三代递嬗不过是因革损益，百世也不过如此，而一味想着恢复旧的封建等级制，不免开了倒车，在政治上成为保守派。但其积极的救世态度，乐观的态度，自认为“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”（《述而》）被人称为“知其不可而为之”的人，对儒家后学有很大的鼓舞作用。战国时的儒者作《易传》，说“天行健，君子以自强不息”（《乾卦·象传》）正是发挥了孔子的积极进取的精神。

六、孔子提倡爱国主义，对后世有很大影响。孔子的爱国主义应当从两方面看：（一）当时的国指诸侯的封国，比如他是鲁国人，他爱鲁国，如有它国来侵犯，他主张抵抗。（二）当时中原各国都是华夏的国家，外国多是非华夏族，他们文化较低，

被称为"夷狄"。孔子区分华夷，有种族上和文化上的两种意义。这是孔子爱国主义的第二义，有两件事表明孔子是爱鲁国的。鲁定公十年，齐景公约定公为夹谷之会，定公以孔子为相（赞礼的人），出席会议。齐候欲使莱人以兵劫定公，孔子据礼力争，並且说："裔不谋夏，夷不乱华，俘不干盟，兵不逼好"（见《左传》）。这里的"裔"、"夷"二字指当时的非华夏族，即指莱人。莱国在齐之东，被齐所灭，莱人有的被俘为齐兵，这里"俘""兵"指莱兵。景公自知无礼，挥去莱兵，两国成盟，齐国並退还从鲁国夺去的汶阳之田。这是孔子在外交上一次大胜利。

孔子对管仲的评价也是说明孔子的爱国主义的又一很好的例证。孔子说："邦君树塞门，管氏亦树塞门；邦君为两君之好有反坫，管氏亦有反坫，管氏而知礼，孰不知礼？（《八佾》），可见孔子对管仲的批评是很不知礼，但他对管仲又许为仁人。他说："桓公九合诸候，不以兵车，管仲之力也。如其仁，如其仁""管仲相桓公，霸诸候，一匡天下，民到于今受其赐，微管仲，吾其被发左袵矣"（《宪问》）。可见孔子重视保护华夏诸国，不使受夷狄的侵犯，这和他反对莱人干预华夏国家的盟会是一致的。这是先秦时期儒家的爱国主义的鲜明旗帜，是无可厚非的。有人批评孔子区别夷夏，是搞大汉族主义，这是不懂历史的说法。

当然，孔子的爱国主义和我们今天的爱国主义，在内容上是大不相同的，但在精神上是一致的，这是我国的优良传统。今天我国地广人多，包括五十多个民族在内而组成的中华人民共和国远非春秋时期的华夏诸国所能比。我们要发扬爱社会主义祖国的精神，不仅港、澳、台湾要回归祖国，而且要把全球各地的华侨、华裔都团结在一起，发扬光大祖国优良传统的精神文明到全世

界。

七、孔子是先秦伟大的教育家，在教与学两方面他给后人留下宝贵的遗产。我以为他在我国教育史上的成就具有划时代的意义他在贵族垄断知识和教育的时代，开创了私人讲学而且大规模授徒之风。他提出“有教无类”（《卫灵公》）的观，点使不同阶层出身的人都能得到受教育的机会，造就了大批的知识分子，这样为开创战国时期百家争鸣铺平了道路。他把教与学联结起来，要求“学而不厌，诲人不倦”（《述而》）。在教学方法实行因材施教，在同一个问题上对不同的弟子有不同的答法。在《论语》书中记载着许多例子。他最早提出启发式的教学法，並且学无常师，不放弃任何机会去学习。他说：“三人行，必有我师焉，择其善者而从之，其不善者改之”（《述而》）。他主张学与思相结合的学习方法，说：“学而不思则罔，思而不学则殆”（《为政》），这确是非常重要的学习方法，只有这样学习才能深入。他讲自己学习的经验：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思、无益，不如学也”。（《卫灵公》）。这是说，学是学习的基础，思是在学的基础上开动脑筋，深入钻研，便能取得好的收获。

孔子是中国教育学的创始人，他教学生的内容是有阶级性的，是为封建统治阶级服务的；他提出的教育原则和方法是不受时代限制的，我们今天还能用。关于孔子的教育学说已有很多文章加以研讨，这里就不多说了。

八、孔子有丰富的生活经验，他善于用很简练的语言，总结他的经验，成为后人信奉的格言。比如《论语》记载：“子绝四：毋意、毋必、毋固、毋我”（《子罕》）。对这句话的理解颇有不同，这里我只说我个人的想法。“毋意”指不要只凭自己的主观想法即对事务作出判断，这样做出的判断往往是错误的；

“毋必”是说不要过于武断，说事情一定要如何如何；“毋固”是说不要固执己见，不听别人的劝告；“毋我”是说考虑问题或行事，不要总是以我为前提，首先考虑我的利益。孔子又说：“过则勿惮改”（《学而》）。“过而不改，是为过矣”（《卫灵公》）。人不可能永远不犯错误，所以他主张应当允许人犯错误，改了就好，坚决不改，就真成错误了。又说：“君子不以言举人，不以人废言”，“己所不欲，勿施于人”。“小不忍则乱大谋”。（同上）“无欲速，无见小利；欲速则不达，见小利则大事不成”（《子路》）。诸如此类的格言很多，这些话没有多大时间限制，直到今天对我们立身处世，做学问都是很有用的。

九、孔子因为主张德治，所以反对苛政、反对聚敛，反对专制，这些都是民本主义的鲜明特点。很多人把封建专制主义的倡导者说是孔子，这真是张冠李戴。封建专制主义的鼓吹者是韩非，实行者是秦始皇。秦以后的帝王差不多全是表面上尊崇孔子，实际上效法秦始皇，因而产生这样的错觉。其实孔子並不像后世那样颜婢膝，奉承君主；也不象某些人那样愚忠，说什么“天子圣明，臣罪当诛”。他说：“君使臣以礼，臣事君以忠”（《八佾》）。这表明君臣关系是相对的，不是绝对的。子路问如何事君？孔子说：“勿欺也，而犯之”（《宪问》）。这话的意思是说，不要阿谀奉承，那是欺君，应当犯颜直谏，例如比干犯颜谏纣被杀，孔子许为仁人。到了孟子更提出“民贵君轻”之说，鲜明地表示反对君主专制主义。总之，先秦儒家都是反对专制，並且赞成汤武革命的，这是儒家著作的中心思想之一，决不容许张冠李戴。详见拙作《先秦儒家的几个特点》①，请读者参阅该文。

---

①《天津社会科学》1982年第3期。

三

孔子在中国文化思想史上是最有代表性的人物，但后人对他的态度和评价可以说是很不公正的。历代的统治者都想利用他来达到欺骗人民的目的，封他为“文宣王”，尊之为“大成至圣”，到处立庙祭记，把他完全神化，这是违反孔子意志的。《论语》说：“子不语：怪力乱神”，说明他不迷信鬼神，绝不会同意把他自己神化。袁世凯、孙传芳、蒋介石都搞过祭孔大典，秦古乐行古礼，目的在愚弄人民，我们今天决不会再搞这一套尊孔的把戏。反之，自“五四”运动以来，资产阶级为了夺取政权，反对封建思想，因而极力反对儒家，把罪过都推到孔子身上，提出“打倒孔家店”的口号，这是很自然的。这是为了夺取政权斗争的需要，并不是对孔子作学术上公正的评价。至于四人帮以批孔为名，来进行反革命活动，更是不足道了。总之，这两种对孔子的态度都是极错误的。

但是，这样一来，给人民带来许多坏的影响，以致他们不能区别什么是孔子的真学说，什么是后儒的冒牌货。于是不问青红皂白，把传统文化一概否定，甚至于把中华民族的优点都一笔抹杀。把农民们由于缺乏教育而形成的愚昧、保守、自私等都说成中华民族的劣根性，这是对中华民族和它的传统的卓越文明的严重歪曲。如果中华民族的传统文明真象他们所描绘的那样，中华民族早就被帝国主义灭亡了，就不会有今天的复兴，就不会有光明的前途。对于这个问题，我们必须用马克思主义的历史主义观点，做出公正的评价。总之，我们应当吸取历史传统中的精华，扫除封建性的糟粕，这在今天不仅是必要的，而且是完全可能的

文章写完了，看到《群言》1985年第4期有周修睦同志的文章，题《孔子的悲剧》。文章短小精辟，我这里借用他的几句话作为本篇的结束。

“被追封为‘大成至圣文宣王’，只许顶礼谟拜，对孔子来说是一个大悲剧，因为这么一来，倒害得他成了妨碍进步的应该打倒的偶象。

从汉武帝以后直到清圣祖、慈禧太后、袁世凯、吴佩孚，都奉之为万世师表，请他来压人、骗人。现代人们要打倒的孔子，正就是这一个被神化了的，被重新塑造过的作为统治工具的孔子，而不是春秋时代那个伟大学者和思想家的孔子。后一个孔子是不能打倒也打不倒的。只要中华民族的灿烂文化在，那里面就有孔子的不可磨灭的伟大贡献。我们进行爱国主义教育，孔子就是值得纪念的伟大人物。他永远是我们的骄傲。”

孔子与儒家在中国文化史上的地位与作用

冒 怀 辛

一、引 言

近年来，随着国家经济体制改革的发展，学术界兴起了一个研究中国文化史、中西文化比较以及对中国文化未来的展望的热潮，这是一个历史的必然现象。

中国封建社会后期，自明清以来到鸦片战争，社会经济文化一直保持稳定状态。以后，随着列强侵入，西学东渐，清末形成了一个中学与西学、旧学与新学之争的高潮，到辛亥革命而暂停。

辛亥以后，没有解决的问题又重新提出。五四运动前后又形成一个批判封建传统思想，接受西方近代文化的高潮。其后批判的武器变成武器的批判，文化问题论争到二十年代末三十年代初告一段落。

随后1937年爆发抗日战争，八年抗战，三年解放战争，来不及注重文化问题。

解放以后，国家政治经济亟待整顿建设，而又产生“文化革

命”。“文化革命”以后，十年来政治经济体制改革展开了未来的前景。而对外开放必然引起西方一系列文化因素的影响。

在这关键时刻，对中国历史文化的反思，对中西文化的比较，对今后中国文化的发展等重大问题，自然也是必然的要被历史提到议事日程上来。

我们常从报刊上见到西方学者著作和评论的摘录说到“中国历史上的文化是有生命力的”，“中国文化有长期繁荣，而且是蓬勃发展的”以及“中国文化是值得妒忌（羡慕）的”，“二十一世纪是亚洲的世纪”……等等。

匈牙利学者巴拉兹（E·Balazs，1905—1963）说：

“中国迅速地从中古帝国变成一个世界性的强国，充满了潜力与无限的可能性。”（《中国文化与政治结构》第一章《中国社会的各方面》，4页。1970年耶鲁大学版）

又说：

“中国历史文化潜力与西方相较，具有不可比拟的丰富性”。（同上，5页）

美国费正清教授在上引书的序言中说：

“现在看来更加清楚，中国的历史对人类历史与前途来说，不是无关和独立的，而是必要的组成部分”。

美国迪百瑞教授（W·T·de Bary）说：

“他们所有的对于人生的研究，对于宇宙的了解，现在看来是人类共同遗产的一部分……他们对待事物的见解向我们挑战，使我们重新检查自己的方法、态度”。（《亚洲文明的探讨》1964年）

以上片断的摘录，很不全面。西方学者研究中国文化，与我

们相较，也有内外、主客、远近的区别与距离，然而这些都说明了中国文化在历史上以及对世界未来的重要性。观察一下旁观者或局外人对我们历史的不同评论，从各种意义上讲都是有益的。

顺便提一句，外人研究中国历史，往往不能鞭辟入里，由于时间空间限制不能深入体会、对照一些意见多是隔靴搔痒，虽大学者如莱布尼茨、黑格尔也不能免此。莱布尼茨相信八卦是伏牺所作，而不知这是周秦以来传说。黑格尔用西方概念解说《易经》是"抽象的思想和纯粹的范畴，"殊不知易卦、易传中包含大量儒家的社会政治思想。

等而下之，旅游者看到唐人街或香港，南洋的宫殿式建筑便以之为中国传统建筑的艺术精萃，看到五色缤纷的琉璃厂和四位数的书画标价，便以为是中国文化的典型代表。在学术界，近年美国某著名大学把对龙的研究列为重要项目，也是一例。这与对中国文化有修养和认识的学者是有距离的。

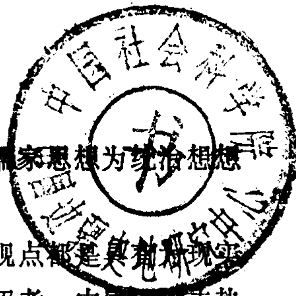
当代的外国学者中，也有由于旁观者清和深入钻研，能更恰当地研究和了解中国文化传统的真精神的。这些我们接触不多，应与他们进一步文化交流，互相研讨、学习。

我们国内近年来各地举行的文化问题研究讨论很多。对中国传统文化评价分基本肯定、基本否定和折中三种。而中国传统文化是与孔子、儒家的思想分不开的，现在先把近年讨论中对孔子、儒家、与人文主义的各种评论，就所见作一摘要。

1、中国文化的主流是以儒家为代表的王权主义，伦理道德而不是政治的平等、自由和人权。

传统教化政治的基本礼治秩序造成了主奴根性，抑制个性发展，其精神是与现代化背离的（《光明日报》86.2.17三版）。

2、中国古代人文思想发达，君主制也很发达。二者不是对



立的思想体系。专制主义以人文色彩浓厚的儒家思想为统治思想（《光明日报》86.8.4三版）

3、士大夫“脑力劳动”所形成的学术观点都是具有为现实政治服务的色彩，少有对社会规律和自然的思考。中国士大夫热心政治出于私利。（上海《社会科学报》86.1.24三版）。

4、几千年积累的文化观念是封建宗法和小生产的农业社会以及文化观念，这种观念是封闭式的，家长式的，反对冒尖、反对竞争，崇拜权威，缺少平等思想和自由选择。这种观念中以消极因素使人们对商品经济发展产生恐惧的抵抗心理。（《光明日报》86.5.24三版）

目前，改革遇到的障碍特别是思想文化方面的原因。要重视封建主义禁锢所造成的心理、思想、习惯上的情况和消极作用（《光明日报》86.8.8三版）。

中国文化封闭式格局持续了数千年，打破不易。（《光明日报》85.5.6三版）

5、我们进行现代化，要吸取西方的民主、科学。传统文化不能担当这个任务。因为传统文化远远落后于现代生活。最好是与过去作无情的告别。（86.9.29中华孔子研究所《关于中国文化座谈纪要》）

以上论点中的人文主义、专制主义、伦理道德、传统教化、士大夫、封建宗法、封闭型……等等概念都是与儒家和儒家传统密切相连的。

而儒家的最主要代表人物又是孔孟程朱。如果用三段论法推理，他们成为维护封建专制统治的主要代表。

为了鉴别上引中国文化中的种种弊病及其特征，现从孔子与当时的儒家开始，辩析其思想的背景、内容与在后世的影响。

二、孔子的时代与孔孟的思想

民国初年，夏曾佑说："孔子一身直为中国政教之源，中国之历史即孔子一人之历史而已"。（《中国古代史》，商务印书馆，《大学丛书》本62页）

有的学者认为："以礼为中心的生活方式思想观念、道德规范和社会思想构成传统中国文化模式"。（《光明日报》86.2.17三版）

如果同意上述论点，那末孔子所主张的社会秩序是礼治秩序，我们在《论语》中常见孔子对古今一些事物表达出"礼也"、"非礼也"、"可谓知礼矣"……等等判断。

如果礼的内容包括政体、治体、人际关系、礼仪等等，而礼的经典著作《周礼》、《仪礼》等便是一部各项行为与体制的标准规格手册。孔夫子本人以及历代儒者，从儒家的原则来说，便是当仁不让和义不容辞的规格检验员和行为仲裁者。

孔子的判断在理论上说是最后的判断，而不是鲁哀公、卫灵公或齐景公的判断，也不是有权势的鲁三家或者阳虎、桓魋的判断。

用前人的话说，"师道之废久矣，周衰而君道亦然，故天命孔子作之师，立教以变易天下。"（明赵明伦《间说》三页下，百陵学山本）

所谓君道、师道、天命，各有其时代具体内容。而这里意味着儒家以天下为己任，对时代的问题关心与批评的性格。这是中国文化思想史上，从当时开始便存在的一个主要优良传统。

孔子直接批评封建专制是"苛政猛于虎"（《礼记》）。又

说过“夫君者，舟也。庶人者，水也。水所以载舟，亦所以复舟。君以此思危，危可知矣”。（《孔子家语》卷一）①

《家语》中又有一段记载：

> “鲁哀公问于孔子曰：‘寡人欲吾国小而能守，大则攻，其道如何？’孔子对曰：‘使君朝庭有礼，上下相亲，天下百姓皆君之民，将谁攻之？苟为此道，民叛如归，皆君之仇也。将与谁守？’公曰：‘善哉’。于是废山泽之禁，驰关市之税。”《孔子家语》卷一）

这一段记载中可见孔子对君主的诤谏起了对百姓有利的作用，看不出对专制的维护，也看不出主奴根性来。

孔子生于奴隶社会与封建社会之交的所谓“周室衰微、诸侯专政，强国相王”（《太史公自序》）的时代，他说过，邦有道，危言危行，邦无道，危行言逊”对社会弊病敢于直言，又采取了一定的方式方法。

在行动与思想上，他始终保持原则性，对当时统治者都有所评论。在“厄于陈蔡”时，陈、蔡两国大夫曾说“孔子贤者，所刺皆中诸侯之疾”。（《史记·孔子世家》）这里也看不出孔子的热心政治是出于私利，看到的是他掌握一定的社会政治原则，与理论上的最后裁决权，对君主专制王权起了制约作用。对后世儒家说，形成一个批评缺点的优良传统。

春秋战国时尽管王权专制主义者在萌芽状态，然而就以孔子当时来说，鲁国掌握权力在政治上起实际作用的，仍是鲁三家、仍是阳虎、庆父等有权势者。孔子对于他们，从《论语》上看，

---

① 《荀子·王制》：“传曰：君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则复舟。”荀子引前人说如此，可见如非孔子所云，也是儒家所尊奉的传统格言。

是没有好评的。

儒家宣传合理的开明舆论，而统治者进行不合理的专制统治，这是当时的政治实际，也是历史的实际。

“直道而事”（《论语·微子》）“知其不可而为之”，（《公羊》宣八年）能不能产生效应？这是一个微妙的理论问题，也是实践问题。在这问题的竞技场上，历代保持儒家原则的儒者，与历代推行专制主义的封建统治者始终处于对峙的局面。

孔子和儒家的原则是什么？如果如前所引是“礼制秩序”，他在《礼运》篇中曾说过：

> “大道之行也，与三代之英。吾未之逮也，而有志焉。大道之行，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，子其子，老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡独废疾者，皆有所养”。　　（《礼记》）

这在孔子所处的时代即已不能实现。然而这是孔子的理想，也是他要求历史上的人们努力去实现的理想。

关于儒家向往古代与保守的问题，孔子提出“殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。”（《论语·为政》）

他指出夏、商、周时代不同，在继承前人时应有的损益，甚至百世以后也应有所损益。他把夏商周三代作为标准，只是一种依托，而不是盲目的复古或倒退。

他说“斯民也，三代之所以直道而行也”。（《论语·卫灵公》）他说“斯民也”没有说“斯君也”，足以见他的民本思想。他认为三代的老百姓是正直有原则的，这是立下一个理想社会的标准或模式。这里的三代也只是一种理想的依托。

孔子说“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕”，（《论语·卫

灵公》）也是有选择的接受，没有说三代或古代都是完善的。

明代钱良说"天下事可行于古，可行于今，如夏时周冕之类。可行于古，不可行于今，如井田封建之类。……君子贵时措之宜。"（《钱公良测语》丛书集成本，30页）这"时措之宜"便是孔子与儒家的传统原则。

时初大儒方孝孺说：

"不审其当而惟古之拘，则为固。"（《侯城杂诫》丛书集成本，3页）

又说：

"学古而不达当世之事，则为鄙木之士，鄙木者不足用。"（同上）

如这类议论，历代史籍笔记中可以大量检出，代表了优秀的，识时宜的儒家思想。这是儒家对待继承的正确态度，这里看不出"惰性"或"保守性"来。

从所谓"人文主义"来看，全部《论语》贯穿了孔子的一"仁"字。孔子说"夫仁者，已欲立而立人，已欲达而达人"。（《论语·雍也》）。

私淑孔子的孟子继承发扬了孔子的仁爱与仁政的人道主义思想。孟子对梁惠王说：

"……施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨，壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上。"（孟子·梁惠王》上）

孟子又进一步发挥了孔子的民本主义思想。他引证《泰誓》"天听自我民听，天视自我民视"，认为民有最后的发言权。（参考林志纯《孔孟书中古代中国国家制度》，《历史研究》

1980年3期）孟子说：

“诸侯危社稷，则变置。”（《尽心》下）

又说：

“君有大过则谏，反复之而不听，则易位”。

（《万章》下）

这里的易位就是自动辞退，不与统治者合作。充分表达出当时士人的民主思想。

他认为君臣的关系是朋友的关系。他说：“将大有为之君，必有所不召之臣”（《公孙丑》下），“迭为宾主，是天子而友匹夫也，”（《万章》下）

他认为天下以民为本，他说：“桀纣之失天下，失其民也”。（《离娄》上）“暴其民甚，则身弑而国亡”（同上）。

在儒家的《孝经》中，也提到对于君和父，从原则上说，不是绝对服从的，《孝经》说：

“故当不义，子不可以不争于父，臣不可以不争于君。故当不义，则争之。从父之令，又焉得为孝乎？”（《谏诤》章第十五）。

当时晋国有一个魏颗不听从父亲死前的“乱命”，被后世传为美谈。此事记载于《左传》宣十五年，说明孔子和儒家对此肯定。如此的事例也说明孔子的人文主义中的民主因素，而并非“只能导致专制主义。”

五四时代所说的传统礼教有“君对臣的绝对权”，“父对子的绝对权”，（陈独秀《调和论与旧道德》，《新青年》7卷2号）如果不是误会了思想所属的时代，就是没有分辨批评所属的对象。

孔子说：“君君臣臣父父子子”（《论语·颜渊》）。他的

解释是“君仁、臣忠、父慈、子孝”（《孔子家语》卷七《礼运》第三十二）相互之间是有条件的结合，再参照前文论证孟子以为君臣关系是朋友的关系，所有这些都不能得出“礼治秩序造成主奴根性”结论。

至于“君为臣纲，父为子纲”，那是汉朝人在封建专制逐步加强以后的理论，“天下无不是父母”那是明朝人在封建专制达到顶点时的语录。可以说后世一部分儒者假借利用经典语言维护封建制度，但这不是先秦孔孟的思想，也不是历代孔孟的传统。这一点下文再详论。

如果分析以上所引言论，只能看到孔孟是主张开明政治，而不是维护专制统治。

孔孟开明的人文主义思想，其根源当从当时春秋战国的社会中去找。

罗世烈说：“宣扬绝对服从君长的所谓三纲说，实际是导源于法家韩非的封建专制主义理论，与孔孟的伦理思想并不一致，也不是春秋以前的传统思想”。（《四川大学学报》1983年4期）邵东方认为孟子之所以提出民贵君轻与指摘桀纣之失，反对暴虐等思想是由于当时君主统治的基础在于公民的拥护，如果公民不拥护暴君，其地位即不能维持。此外，当时公民的民主权利与民族社会成员内部平等的传统仍然遗留有关。”（参考邵著《论孟子与亚里士多德国家观》20、24页）

无论实际情况究竟是否完全如此，上述两论点对研究当时文化思想史是有启发的。

再从文化传统中的“封闭性”、“惰性”、“消极作用”来说，孔子和先秦儒家他们认为“天行健，君子以自强不息。”

（《易·乾卦》）“革去故也，鼎取新也。”（《易·杂卦》）“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。”（《易·革卦》）这些除旧更新的观念，一直渗透在社会心理与儒家传统中。

作为四书纲领的《大学》开始就引商代铜盘上的铭文：

“苟日新，又日新，日日新。”

《诗经·大雅》又说：

“周虽旧邦，其命维新。”

《书经·盘庚》说：

“人惟求旧，器惟求新。”

比照前文孔子对三代文物是有选择的去取而不盲目从古，这些都说明儒家思想中有充分的发展观点。

所谓“三代不同礼，五伯不同法”（《商子·更法》），这一观点，不仅见于商韩法家，孔孟和历代儒家纪录中也比比皆是，这是历史事实。

董仲舒就曾提出：

“圣王之治乱世也，扫除其迹而悉去之，复修教化而崇起之”（《汉书·董传》）。

“琴瑟不调，甚者必解而更张之。政而不行，甚者必变之而更化之”。（同上）

“更化则可以善治，善治则灾害日去，福禄日来。”（同上）

这种改弦更张的政治主张是孔孟的传统，其原则是正确的，对社会起积极作用，而不起消极作用。

对于社会建设，儒家经典《易经》中说：

“通天下之志，成天下之务。”（《系辞上》十章）

“开物成务，定天下之业，断天下之疑。”（《系辞上》十一章）

“变通莫大乎四时，崇高莫大乎富贵。备物致用，立成器以为天下利。”（同上）

这里“利”与“富”是指社会的公利，而不是统治者的利。这说明儒家对社会建设的开创精神，与前引孔子的大同思想，以及《论语》中的“庶之”、“富之”、“教之”（《子路》）的言论是一贯相通的，具有崇高理想，明确目的，宏大规模和充分信念。可以说这是中华民族的优秀文化传统，这里没有表现出“惰性”和“消极作用”。

对于开放与封闭的问题，孔子对于各方面知识主张“不耻下问”（《论语·公冶长》），传说中孔子曾向老子问礼。

鲁昭公十七年，郯国的郯子来鲁国，说明了许多古代制度，孔子因此进见郯子，向他学习，并说“天子失官，学在四夷，可信。”（《左传》）

明末启蒙思想家方以智著《物理小识》，参考吸收了不少当时西方传教士传来的自然科学知识。方的自序中有一句“借远西为郯子”，就是用孔子这一故事。这里也看不出“封闭性”和“消极作用”，这里可见的是“不知为不知”（《论语·为政》的求实精神与平等对人的开明态度，而没有高自倨傲的贵族色彩。

对于外来文化《中庸》中即提出“来百工，怀远人”(20章)的见解。汉代佛教传入后，到唐时，融合而形成有中国特色的禅宗，禅宗又成为陆王思想体系的羽翼。隋代西域人苏祇婆传入音乐理论，形成唐宋以后的音调、音符、音阶，而受此影响音乐性韵文“法曲”、“大曲”，最后发展为词和曲。

其他魏晋以来绘画、建筑等方面无不融合与吸收了当时所能接触的外来影响，而形成中国特色的寺院、壁画、雕塑、木刻。从宏观角度来看，中国历史文化在思想意识、社会心理、造型艺术、音乐绘画上吸取外来文化的多方面杰出成就，无不直接间接说明儒家思想中融会贯通的开放性，而不是所谓封闭性或排他性。

从个人的修养来说，孔子所主张的“仁”与“礼”在外表上从容揖让，但在本质上，他说过：

“礼者，政之本也。”（礼记·哀公问》）

“刚毅木纳近乎仁。”（《论语·子路》）

“士不可以不弘毅，任重而道远。”

（《论语·泰伯》）

孔子的社会政治理想有一定原则，所谓“刚毅”、“弘毅”，都说明他努力坚持原则。

到了孟子，则更进一步更加有力地说：

“自反而缩，虽千万人吾往矣。”（《公孙丑》上）

两千数百年来，历代都有大量坚持公平正义原则，勇敢刚毅的人物和事迹记载，形成儒学思想文化的优良传统之一。这些人和事是积极进取的，并没有表现出在社会心理上的消极作用。

再说“中国士大夫热心政治出于私利”问题，孔子的主张是“在上不骄”，（《孝经·诸侯章》），“在上位不凌下，在下位不援上”（《中庸》）。孔子对于谄佞者的态度是“是故恶夫佞者”（《论语·先进》）

对于政治，在原则上不合则去，不与君主合作。他说：“所谓大臣者，以道事君，不可则止。”（论语·先进》）

孟子肯定伯夷的“非其君不仕，”（《公孙丑》上）孟子自己则“说大人则藐之。”（《尽心》下）

他们反对在上位者的权威，而且当时社会条件与秦汉以后不同，可以周游列国，从政是自由选择的。这些都不能看出从政是出于私利。相反，他们是为坚持理想的原则，关心社会与未来，而热心政治的。

继承这一传统的优秀知识分子很多，举一例如下：

宋朝的吴芾与秦桧少时有私交，秦桧当权后，吴芾见之如不相识。因此为秦桧所怀疑被调往处州、婺州、绍兴等外地为郡守。这位吴芾曾说：

> “视官物当如己物，视官事当如私事”。（《宋史》卷387）

更重要的是，他说过：

> “与其得罪于百姓，宁得罪于上官。”（同上）

历史记载他的成效是“吏莫容奸，民怀惠利。”（同上）

吴芾的言论与行动实现了儒家“临大节而不可夺”的原则。这些不仅是历史上的名人名言，而且是儒学中值得继承与发扬的优秀传统。

事实证明，可以在历代正史、野史、笔记、小说中找到大量例证，凡是封建专制主义所产生的仗势凌人的豪强作威作福的乡绅，谄媚求荣的小人，上下其手的胥吏，以及皇族亲戚、权门厮养中的不法者等等，他们欺压人民，危害社会，人数尽管不多，而恶劣影响甚大。所有这些封建专制结构所造成的附庸人物，试看历史文献载籍，都是作为儒家原则的对立面而纪录下来，并加以谴责和反对的。

南宋时又有一个李衡，反对外戚掌权，在朝廷上力争不得，

终于引退。

他曾说："与其进而负于君，孰若退而合于道"（《宋史》卷390）。这也是孔夫子"以道事君，不可则止"。（《为政》）的传说。

于此可见，在历史上，坚持正义的儒者不但不为私利参加政治，更说不到什么主奴根性，而且在统治者的"君"与儒家的"道"处于紧张状态时，他们坚持原则，维护人民的利益。

再说传统文化抑制个性发展问题。这一提法不知是否近时学者同意西方学者的论断，因而转引过来的。

西方学者论中国文化有其旁观者的优势。例如前文所提的匈牙利人巴拉兹认为二千年来士大夫阶层对历史起了决定作用，是否姑且不论，但足以作为参考。也有一些尽管学识渊博，由于对实际的隔膜，把性质不同的西方概念加之于东方的现象，结果是生搬硬套，不无浅薄之嫌，因而也不能说明历史真象。

黑格尔在他的《历史哲学》中提出"个性的沉没是中国文化没有发展的最大原因"。"中国只有家族，只有团体，没有个人，没有个性"。

韦柏（Max Weber）说"中国人没有形成一个独立的人格"。

孔子早说过"盍各言尔志"（《论语·公冶长》），主张学生们提出志愿，发挥所长。现代学者总结他的"因材施教"、"启发式"等方法都是要求发挥个性。

在政治上，孟子说"可以仕则仕，可以止则止。"（《公孙丑》）也是主张个人的选择。

如果黑格尔和韦柏翻一下《史记·游侠列传》、《后汉书·独行传》，他们可以见到不少人物在人际关系中表现出个性来。

而尤其在后汉，“党锢之祸，独行之辈依仁蹈义，舍命不渝”（《日知录》卷13《两汉风俗》）为了政治主张不随流俗，宁可牺牲生命，而不苟且偷安。这正是个性的发挥。

从东汉范滂的“登车揽辔，有澄清天下志”到顾炎武的“天下兴亡，匹夫有责”都是强调个人对社会要充分发挥作用，这一传统说明个性的发扬，而不是“沉没”。

笔记中记载宋仁宗时开封知府包公置酒赏牡丹，司马光、王安石均参加。主人劝酒，司马平时不喜酒，也勉强略饮，而王安石终席不饮。看花饮酒是小事，但一件小事说明拗相公特立独行的个性。

又南宋张孝祥在一时期人人专攻程学的时候，他不追随风气，单独不学。这也是保持了个人的个性。（以上二则转引明赵釴《鹪林子》卷四）

儒家传统肯定这一种特立独行，不随流俗的个性，因为“狷者有所不为”（《论语·子路》），对封建专制所产生的弊病是一服清醒剂。

至于西方中世纪以后的个人主义，那是商品经济社会的思想意识，有的外国学者认为明代的王良与泰州学派代表了中国的个人主义先驱，我尚不能理解。这问题值得分析评论，进一步研究。

再说儒家的实事求是精神。孔子对事物的认识主张“知之为知之，不知为不知”（《论语·八佾》），“不耻下问”（《论语·公冶长》）。

儒家对于学习则主张“博学之，审问之，慎思之，明辨之，力行之。”（《中庸》）这一传统强调实践与独立思考，而不主观盲从，偏信。

孟子说“尽信书不知无书，吾于武成取二三策焉。”（《尽

心》下）这是在深入观察体验后得出的结论。这一传统历代相沿不息。

宋代便有欧阳修举出例证怀疑《易传》、《系辞》不是孔子所作。

南宋朱熹对《诗序》、《书序》以及整个《古文尚书》都有怀疑并提出充分的论据与分析，展开了后世对经典著作怀疑的学风。

朱熹对当时的时事也抱着求真去伪的态度。高宗初年，苗傅、刘正彦起兵后被平定，朱熹语录中记：

“文字所载，皆言韩世忠收苗，但此中人知之非是，以此知天下事多如此，文字上如何可全信？”（《朱子语类》卷127）

对于历史，朱熹也提出许多创造性见解。例如他说：

“唐太宗从谏，只是识利害，非诚实。”（《语类》卷134）

“高祖斩丁公，杀季布，非诚心欲伸大义，特私意耳。（同上，卷135）

“武帝征匈奴，非为祖宗雪积年之忿，但假此名而用兵耳。”（同上，卷135）

这些都是儒家传统的“诛心之论”，说明儒家思想家思想原则与封建统治者行动之间的不调谐状态。

明代黄宗羲在《辨野史》一文中说：

“逆阉之乱去今五十余年，耳目相接，其大者已牴牾如此。向后欲凭纸上语，三写成乌，岂复有事实哉？”方以智为友人张自烈《四书大全辨》所作序言中说：

“今但执训诂，遂谓全得圣人之旨，不亦迂乎。”

“章句训古，只知为制举义（按：指八股文）亦安知所谓博学近思耶？”

方、黄是儒学传统所培养的进步思想家，他们都主张不盲从古书、古史，不全信古人的章句解释。

顾炎武在《旧知录》中举出范仲淹自作《鄠郊友人王君墓表》中“白发忧边，对酒鲜乐，岂如圭峰（按：在陕西鄠县）月下，倚高松，听长笛，欣然忘天下之际乎？”等语，说明范文正的“先忧后乐”名言，也不过是冠冕堂皇的装饰辞句。

以上各人议论不是为了立异以鸣高或出奇而制胜，而都是发扬了儒学文化传统中不自欺也不欺人的优良传统作风，求真态度。同时也说明他们无论对当前事物或历史纪录是有个性、有独立见解的。这一实事求是的传统在历史上知识分子中传播，一直起良好作用。

直到清代钱大昕的《十驾斋养新录》中的《家谱不可信》（见卷十二），永瑢的《啸亭杂录》续编中的《古史多缘饰》等条，都是这一辨伪存真传统的继续。至于清代汉学家考证古书字句，虽然与社会政治思想联系较少，作用不大，但在研究方法上的谨严求实态度，也具有西方文化东渐后人们所谓的科学精神。

以上零星列举以孔子、儒家思想为主的中国文化传统中，无论在对个人的修养，对事物的认识，对社会的运用以及对人际关系的处理各个方面，都具有当时历史条件、社会条件所允许达到的文化价值。这一文化传统，在发展过程中有转析与变迁，甚且被统治者及其附庸所歪曲、利用，但两千年历史证明，它的原则始终流传不息，形成中国历史文化思想的主流。在今天不少中西学者认为它仍然具有积极意义的一些方面，可能便是它的价值所在。

另一方面，封建社会的专制主义造成了大量黑暗现象，用戴

震的话讲，就是强者、尊者、长者，对弱者、卑者、幼者的压制。在封建专制的统治下，弱者中大部分人形成安分守己、逆来顺受，随遇而安、用禅宗的语录说就是“随缘饮啄”的消极态度。在黠者中，拉帮结派，欺上凌下，以权谋私、损人利己，用儒家的话说，他们是“虎而冠者。”

封建制度在本世纪初被推翻后，这些弊病与余毒远未改变与肃清。

如何认识这一现象？中国文化传统中崇高优美的价值与这些黑暗现象的关系若何？如果说儒家维护封建秩序，因而维护专制统治，那么前文列举经过历史检验，中外人所共推的优良传统又说明了什么？

这是一系列重要的问题，下面就个人所见约略轮廓地提出几点。

三、秦汉以来的社会情况与儒家的地位作用

宋代刘炎说：

> “战国君愚臣智，嬴秦君尊臣卑。”（《尔言》，丛书集成本，1 页）

所谓君愚臣智，模糊地说明了总的表象。人的思想是社会的产物，这一现象亦是当时诸侯蠭起，说士辈出，百家争鸣形势下所产生的。用西方术语和表达方式，就是一定社会结构功能的现实反映。

君主专制的确立与加强始于秦汉。

朱熹说：“秦人尊君卑臣”（《朱子语类》卷135），又说：“秦始皇变法尽是尊君卑臣，所以后世不肯变。”（同上）

如果说春秋战国时尚保留古代公民具有民主权利的余风，君主也能适应，那么秦始皇后封建专制进一步强化，产生了专制的君主与同流合污的乡愿。

谭嗣同在《仁学》中说：

“（荀子）尊君统，以倾孔学也，一传为李斯，在下者苟富贵、取容悦，为卑谄侧媚，奴颜婢膝……在上者以尊君卑臣愚黔首，自放纵横暴，锢天下之人心……。

秦亡而汉高帝术之于上，自称从吾游者吾能尊显之，君主之潜施其饵也。

叔孙通术之于下，绵蕞之导君于恶也”。

谭嗣同认为二千年来的封建专制原始于秦，他的结论是：

“二千年来之政，秦政也，皆大盗也。二千年来之学，荀学也，皆乡愿也。”①

他并且指出专制制度的衍化物根源于在下位儒者的卑谄取容。如果说传统文化中有“主奴根性”，那是在这一时期这一形势下产生的。

孔子与儒学思想不但与横暴的在上者以及奴颜婢膝者的在下者两不相涉而且是对立的。

谭嗣同说：“大盗乡愿相交相资而罔不托之于孔，执托者之大盗乡愿，而责所在之孔，又焉能知孔？”

他认为真正的孔学是孟子的宣扬民主与庄子的批评专制。而荀子是“冒孔之名而败孔之道。”

对于荀学的实际究竟如何尚可再研，而这一段名言对研究中国学术文化发展史也是值得考虑的。

---

① 《荀子》中有多篇、多处主张民主思想，并未完全违背儒家传统。谭氏所举乡愿是历史事实，而归之荀子，则不无片面之嫌。

同时戊戌革新人士也有同样的议论，与谭复生之言可以互相参照。举例如下：

“春秋大同之学无不言民权者，盍取六经中言民权者编集成书，亦大观也。”（梁启超）

“二十四朝其足以当孔子王者之号者，无人焉。闻有数霸者生于其间，其余皆民贼耳。”（梁启超）

“后世为臣者，不明以臣佐君乃是为民作用，而遂甘为奴隶妇孺”。（韩文举）

（以上三则见《翼教丛编》所引劄记批语。转引自吴天任《黄公度传》206页）

“仆尝谓自周以后，尊崇君权调柔民气……世以周孔并称误矣。”（光绪二十三年七月四日黄遵宪致梁启超书，转引自吴天任《黄公度传》261页）

再从历史上看，叔孙通制朝仪，刘帮的那些拔剑斫柱的同伙都一一就范。汉高帝感到“今而后知皇帝之贵。”（《汉书·高帝纪》）

唐太宗见到知识分子鱼贯进入试场，说“天下英雄入吾彀中。”

在被录取的新进士中，必然会有“热心政治出于私利”的人们。唐诗中“不才明主弃，多病故人疏”，“献赋十年犹未遇，羞将白发对黄花”，“圣代即今多雨露，暂时分手莫踟蹰”……等反映出知识分子叹老嗟卑和对封建统治者的依附。然而要注意，这些与先秦儒家传统的“侃侃如也”、“訚訚如也”（《论语·乡党》）的坦荡自然态度是全然不同的。

有见解的儒者曾说：

“场屋之文，朝廷假以取士，与‘学优则仕’异矣。士

大夫以此高下人物，更相矜傲，更相景慕，亦可悲矣。”

（《尔言》，丛书集成本，6页）

指出封建帝王利用士人，而一部分士人竞取“嗟来之食”（见《礼记·檀弓》）的可悲。这是中国社会政治史上另一个侧面。

如果说封建专制从秦开始，经汉唐宋明逐步加深，在漫长过程中封建统治者对儒家和儒学关系有以下各方面：

1.片面地利用儒学，加以歪曲，作为专制统治的工具或理论依据。

2.控制和压制对封建专制进行批评的儒学中相沿孔孟传统的进步思想。

3.对迂阔不通时务和谄媚的儒者，用以歌功颂德作为装饰和点缀。

从第一点说，孔子和儒家的社会背景不能使他们反对君主制政体，商周以来的社会设计不出民主共和国或立宪政体，然而在政体上，儒家主张王道、仁政，也就是民本主义的开明君主制。

如前所述，他们主张批评时政，危言危行，他们认为君臣是朋友的关系，而不是主奴根性。

儒家思想与封建专制独裁在理论与实际上都不可能沆瀣一气，封建帝王使用儒家尊君的语言，阉耕其民主的内容因素，作为统治的手段，所以说他们片面利用儒家之言而推行其专制之实。

在这形势下，必然分化出一批卑鄙谄佞的儒者向统治者献媚。如果说维护封建专制，那正是这一批人在起作用。如杨雄的《剧秦美新》，韩愈的“臣罪当诛，天王圣明”等等，不一而足。这些人历代都有，是封建专制的产物，不属儒家的传统，而是儒学所反对和鄙夷的乡愿和佞倖。封建社会产生了不少黑暗现象，其原因之一也在于此。

宋代刘炎在他的散文中又说：

“或曰‘十室之邑，必有忠信’，（见《论语·公冶长》）今也百里之地，恨无文行者，何也？曰：文坏于场屋之习，行蠹于科目之路。文行且非孔孟之旧，忠信从可知矣。”（《迩言》百陵学山本，3页下）

这里“孔孟之旧”是理想，“文坏行蠹”是现实。分析理想与实际的距离及其产生原因是研究文化史、社会史的一个重要方面。

反对科举制度的言论，历代不胜举。而这一段说出了科举对儒家传统文、行、忠、信所起的腐蚀作用，可以看出文化史上的消极面其根源在于封建专制统治的制度与措施。

从第二点来说，儒家孔孟传统中优秀方面之一是直躬而行，敢于发言，敢于评论。春秋时董狐、南史，坚持写出历史的真相，是作为典型被儒家赞扬的人物。

自秦以后，汉初犹遗留先秦的集体商议政事的余留习惯，明代王鏊说：

“汉置大夫专掌议论。事苟疑未决，合中朝之士杂议。自府大臣，下至博士议郎，皆得议之。不嫌以卑亢尊，如盐铁议是也。……故曰汉有公天下之心。今制亦议，统于一二尊官而已。”（《震泽长语》卷上，丛书集成本，12页）

说明集议征求多方面意见，历史上本有成例。然而封建统治者的地位与利益决定他们的独断专行。所以集议在后世虽然存在，而徒然成为虚文形式，是必然的。直到清末义和团时，书生气的朱祖谋侍郎在朝廷集议中大声疾呼不能出兵使馆，不值慈禧一笑而已。

汉代初年贾谊在《治安策》中对汉文帝说“若畜乱宿祸……将使不宁，不可谓仁”。

谷永对汉成帝说“为人后嗣，守人功业如此岂不负哉。”刘向也对汉成帝说“轻身妄行，纵不为身，奈宗庙何”。（以上史料据《二十二史劄记》卷二《上书无忌讳》条）。

这些上书无讳以及廷争面谏的事例又如高帝欲废太子，周昌“期期以为不可”，朱云坚持已见而折断宫殿的栏槛，夏侯胜认为不宜为汉武帝立庙，而说“诏书不可用也。”等等都保存在历史记录中。

董仲舒在《对策》中揭露了专制统治的危害。他说：

“以贪狠为俗，非有文德以教训于天下也。诛名而不察实，为善者不免，而为恶者未必刑也。是以百官皆饰空言虚辞而不顾实……造伪饰诈，趋利无耻。憯酷之吏，赋敛无度，竭民财力，百姓散亡……

刑者甚众，死者相望而奸不息，俗化使然也。

吏既无教训于下，暴虐百姓，与奸为市，贫穷孤弱，冤苦失职……群众寡遂，黎民未济，皆长吏不明使至于此也。”

（《对策》二）

如实地描述封建专制制度下百官的虚饰，酷吏的残暴。这表现出儒家刚直敢言的传统，而董仲舒与统治者的关系不能始终融洽，曾经被降为中大夫，而终于以言灾异儆戒统治者，被汉武帝下狱，说明儒者关心百姓的政治理想与专制调治者的政策始终有距隔。

历史证明，随着封建制度的延长，历代以来，直言敢谏、为民请命的儒家传统一直延续不断。这些在留传的史籍中有大量材料。

宋代理学产生，在学术上、在政治社会思想上，更加细密了儒家思想。他们的代表人物二程、张载、朱熹、陆象山等人，从

其奏议、语录和言论来看，无不对当时朝政与社会弊端提出中肯与改进的意见。他们没有虚伪矫饰、苟且取荣的乡愿态度。尽管时代使他们不能反对君主制度，其鲜明直率的言论在不少地方不符合封建统治者的利益。所以程学在北宋末一度被禁，程颐本人也被放黜。朱学在南宋宁宗时被称为伪学，从学者相继受到迫害。这也说明了儒学思想与封建专制主义之间的矛盾。理学家在各种程度上对封建社会的黑暗进行批评的性格，实际是继承和发展了孔孟儒家相沿的优良传统。

到了明代，封建专制达到登峰造极的地位。明太祖时，除胡维庸、汪广洋等人大狱外，“武臣诛戮者固不具论，即文人学士亦罕有善终者。”（《二十二史劄记》卷三十二）明初文字狱可以与清初文字狱互相媲美。

一些著名知识分子如宋濂、高启、张羽、杨基等都被杀被放或自杀。赵翼称之为“其残忍实千古所未有”。（《二十二史劄记》卷三十二）

这不是朱元璋个人性格使然，而是封建专制制度发展的必然趋势。

明代前半期一百几十年思想界沉默凝滞。理学家代表人物如吴康斋、薛瑄等都是述朱，而无所创见。这也不说明吴、薛等人的无能。人是社会的产物，学术文化沉闷没有创造是士气遭受摧残后的必然现象。

明代思想的掀起波澜是在嘉靖、万历以后，从王阳明开始是一个里程碑。到了明末，学术思潮更加汹涌澎湃。这与资本主义萌芽以及农民起义对封建制度的冲击两者都有关。

从王阳明到泰州学派，他们异军突起，其中不乏“呵佛骂祖”的言论。到了顾、黄、王、方以智，他们的思想更加深刻与系统

化。到李之藻、徐光启，他们在保守势力的氛围中吸收并融会了西方自然科学知识，概括地看，明末思潮五花八门。但都不是脱离社会的空谈。总的讲这些思想都不是封建专制的护符，而是保持着人民性、进步性的儒家传统。

王阳明建立了事功，但遭到统治者及其依庭者的中伤。顾、黄、王、方身居易代之际，不与清朝统治合作。他们的身世言论在明末也是维护封建专制的阉党的对立面。

乾隆时，道学家尹会一的《四鉴录》中有《君鉴》一卷，揭露历史上专制的弊病，其中有“英主以此偾事者多矣，”“君当以民之好恶为好恶，而不可以自用也”，“泰骄之失，由来有自”等等，要当时的皇帝引以为鉴。尹会一视学江苏时，又甚至奏言“上两次南巡，民间疾苦，怨声载道。”乾隆对此蓄怒不发，等尹死后，其子为之请谥，借口处其子尹嘉铨以死刑。这事鲁迅在《买四书大全说》（见《且介亭杂文》）一文中有详细的论述。

总而言之，文化思想史上，以王道、仁政为理想、以爱民爱国为责任，以发展进步为方向的儒家优秀人物，尽管有各种时代局限，形成了中国社会历史的崇高与优美的传统。

这一优良传统与历代封建专制制度造成的黑暗现象在历史上一直处于对立与紧张状态中。历史遗留大量资料，从中可隐括出一条线索，在政治上主张开明进步，反对极权专制、道德上坚持正直克己反对谄媚贪佞，学术上表现融会贯通，反对顽固守旧，而优秀儒家代表人物往往代表了正确与崇高的一面。如果西方人说中国文化值得羡慕，其原因之一当在于此。

从上述第三点说，历代一些儒者依附统治者，既不能建立实事实功，又不识时务利弊。在“为圣人立言”时，把统治者与孔孟之道相攀比，颠倒是非，歪曲事实，歌颂封建专制。统治者也

利用这些人作为装饰点缀。从汉代的《甘泉赋》到明代严分为嘉靖所作“青词”，从历代帝王的登极诏书到起居注和死后哀册，从科举考试中空洞无物、形式化的八股文到翰林院的各种诗歌辞赋，无不渗透着美化封建统治者的内容。

这不符合儒家传统的不谄不佞原则，只是专制统治下的产物，所以这些作品不代表儒家孔孟思想，或可认为儒家传统的支流与变态。

前文所引明代前期的薛瑄是理学大家，当时颇有名望，他评论程颐、朱熹与皇帝的关系时说：

“伊川晦庵（指程、朱）为讲官时，姑取以备故事耳，资口耳而已。二子即以真知力行望其君，宜其不合也。”（转引《三儒类要》卷三，18页下）

又说：

“伊川为讲官以三代之上望其君。从与否在彼而已，又肯自贬其道而殉之哉。”

（同上）

以上第一点说出了皇帝的实际，用儒生为讲官不过是“备故事，资口耳。”第二点说出了伊川的实际，小程有儒家的原则，不肯放弃原则迎合统治者。

而反过来说，不少儒生不以“真知力行望其君，”甘于做皇朝的点缀品，“备故事，资口耳”而已，这也是历史事实。

郭沫若论第一次世界大战前，德皇威廉“欲以武力统一世界，对于他们本国的哲学思想仅仅认为装饰品，不则曲解之以为其军国主义的护符。”（《沫若文集》第七卷《论中德文化书》）统治者对于思想家的态度在此可谓中外一揆，古今同概。

薛瑄能分辨皇帝与儒者的实质并加以论列，这是打破后壁的

语言，说明他谙于时务，不是一个迂腐的道学先生。

然而他本人并不象伊川一样坚持原则。可举两例，其一是明英宗复辟，于谦被杀，薛瑄以其声望地位，慑于统治者的权威，不能尽力挽救。这里有考虑己身利害，委曲求全之意，不符合儒家“不降其志”（《论语·微子》）的原则。另一事是他任提学时，对生员有疾辞退者，追回其廪米。这近于苛刻为统治者敛财不符合儒家“疾病者皆有所养”，与“视民如伤”（《孟子·离娄下》）的原则。

薛瑄又说过：

“士大夫一字不可轻与人，一言不可轻许人。”（转引刘宗周《人谱·类记》光绪坊本55页下3行）

“待吏卒辈，公事外不可与交一言。”（转引自《五种遗规·养正遗规》卷上《薛文清要语》）

这种凛然不可犯的贵族态度显然与孔夫子的“即之也温”（《论语·子张》）的平易近人大相异趣。这是封建专制统治下紧张的人际关系所造成的行为准则。

西方历史上某总统也说过“没有威信就不会有权威。不和别人保持距离，就不会有威信。”其言论与薛文清的异曲同工。

黄宗羲把薛瑄列于《河东学案》之首，但评论薛时说“后学不敢轻议先生，然尽美未能尽善。”实际是对之加以讽刺。

这也说明了儒家在两千年封建社会中，由于各方面形势影响，其主流以外的趋势与变化是多端的。

从上述封建统治者对儒学的关系，结合历史情实，现将自秦汉以来儒家归纳为几种类型。

1、孟子说孔子是圣之时者也。汉以后的儒学中优秀人物通

达时势，关心民族，爱护人民，致力文化的发展传播，对新事物采融会贯通态度。在关键时刻坚持原则，对封建专制进行批评，对统治者起制约作用。这些都反映出儒家传统优秀崇高的真精神。

2、一些儒者依附统治者，歌功颂德，谄媚取荣，助纣为虐，以至歪曲儒家言论，作为封建专制者的借口。这些人分别属于孔子所批评的乡愿，后世所称谓的假道学，以及其他佞倖奸猾。

3、一些儒者慑于封建淫威，不能表达政治见解，在三家村抱兔园册子，培养一批为圣人立言，其实为统治者服务的生徒。或是从事章句训诂，在经典著作中进行烦琐考证作为逃避现实的手段。这些都不符合孔孟儒家的关心政治、关心社会“博施于民而能济众”的思想传统。

上述诸类人物在实际上也有互相交叉之处。此外儒者中尚有隐士、逸民、逃禅、入道等横向层次的人物，要之也可归入以上各大类。

附带提一句，关于佛教、道教也是中国历史文化的重要组成部分。对民间文化的风俗习惯、社会心理状态起过相当的推动和制约作用。从国家政治、经济的变动、发展来看，释、道的影响远不及以士大夫为主体的儒家的影响。这些不属本文范围，另作具论。

四、结　论

从以上分析，可以见到：

儒家思想传统是中国文化的主流，其中具有历史意义的积极因素为中外学者所首肯。

如前所论述，在封闭与开放问题上，儒家主张兼收并蓄融会

贯通；在改革与守旧问题上，儒家主张更新；在专制与开明问题上，儒家主张民主；在求知问题上，儒家有实事求是态度，有启发式的学习与教育方法；在人际关系上，儒家反对损人利己，主张和睦友好，博爱济众；在个人修养上，儒家关心他人，克己为公；在考验时刻，儒家坚持原则，见危授命刚毅正直。

总而言之，中国化文的优秀成份大部集中在儒家传统中，对现实社会有合理正确的主张与见解，对未来前景有崇高优美的理想与设计，它对人类社会总的理想境界是：

“道并行而不悖，万物并育而不相害”（《中庸》）

惟其如此，它没有宗教的排他性，在历史上对佛教、道教思想能够融合。儒、道、佛在中国文化发展史上无论在上层士大夫中或在民间深入浸润，形成融会浃洽的思想体系与社会心理，表现在精神文明的各个方面。

前节所引一个论点“中国文化传统既是精神财富，又是沉重包袱。”这论点没有指出财富或包袱的创造者属于谁，从本文论述来看，儒家的正确思想形成了文化史上的精神财富，而秦汉以后专制统治逐步加深后，儒者中一部分人与统治者结合，形成封建社会一系列黑暗现象，而且影响于后世。这是沉重包袱，而这些又是传统的优秀儒家一直加以批评、揭露并力图克制的。因此前者与后者泾渭分明，而不是一事物的杂糅。这是值得注意和研究的。

儒家的优秀传统两千年来事实上是存在的。从董仲舒借天变以儆戒帝王，揭露“贫者无立锥之地，富者田连阡陌”的封建黑暗，这是一个开始。

隋末王通教授河汾造成大量经世致用的人才。

柳宗元在唐宪宗时与二王进行开明的改革。

二程在北宋开创理学，进一步发挥了孔孟批评社会弊病的传统，反对君主权力过甚。大程爱护百姓、反对迷信，小程提出“人主不知学，安能不为富贵所移”，“臣下尊主过甚，而骄心生”等为帝王师的语言。

王安石为求国家富强、抵御外患，与宋神宗推行变法的政策。

陈亮、叶适发扬了改革现实、建立事功、励志复兴的传统。

王阳明与王学的泰州学派王艮等进一步发挥反对权威、重视创造的学风。

明末王思任写出“吾越乃报仇雪耻之乡，非藏垢纳污之地”的爱国主义的名言。

顾、黄、王、方以智在封建文化发展成熟之际，进一步揭露社会黑暗，对国家、民族提出当时所能达到的崇高理想。

徐光启、李之藻对外来文化进行择优而取的融会贯通。

易堂九子中彭士望、魏禧揭露明代假道学的空虚无用，重新提出三国时司马徽的“儒生俗士，不识时务，识时务者是为俊杰”的名论。

戴震在封建专制统治严重时，提出“人死于理其谁怜之”的激烈批评。

一直到清代后期的龚、魏、康、谭面对中国所遭受的外来冲击，提出对待西方文化、对待国内传统的一系列进步开明主张。

所有这些代表人物，试看他们的论述著作和事迹，没有一个不是吸收了儒家思想传统的精华的。

由此也可见到所谓中国历史上的沉重包袱不是儒家学说的主张所产生，而是儒家学说的对立面。这是本文所欲着重阐明陈述的一点。

在此同时，我收到瑞典使馆文化参赞斯德哥尔摩大学教授罗多弼1986年9月份在欧洲汉学家会议第30次大会上关于戴震研究的发言，其中引用西方学者日尔内(Jacgues Gernet)的论点：

"如果某人认为儒学仅仅是为政府服务的官方意识形态，那就错了。它恰巧经常是在官方对立面手中的一个武器"。(《中国文化史》剑桥1982年版，432页)

日尔内的话比较深刻。我的目的不在于引以为据或认为不谋而合，而在于提供读者作为研究参考。

至于进一步研究儒学功过，需要广大学术界。而如何分析继承历史上儒学优秀传统的真精神，其方式方法与实际的取向，则更需要广泛长远的社会实践。

1986.11.12

当务之急的历史方法论研究

朱本源

一　为什么当前要重视历史方法论研究

最近几年，我国史学界对历史方法论的重视，可以说是空前。这是应当而且必需的，因为在我国实行对外开放政策和在国内学术自由的条件下，我们不仅要在自然科学方面而且要在社会科学方面赶超世界先进水平。当代历史学家曾把历史在社会科学中的地位比之于数学在自然科学中的地位。所以我们应当重视我国历史科学的发展。法国"年鉴派"的大史学家布罗德尔说："每个历史家都必然意识到灵敏的历史专业中的变化——不管怎样不愿意，他自己也必须促进这些变化，这个专业由

于新的知识、目标、激情的影响，也同样由于人文科学的一般发展而自我地演变着。一切社会科学都相互感染，历史比起其他任何社会科学来更易成为这些流行病的猎取对象，从而，它在功能上、或方法上、或外观上发生变化。”①不仅一般的人文社会科学的发展会影响历史学的演变，就是科学技术的发展也在一定程度上给历史学以影响。波兰当代史学哲学家托波耳斯基说："正如十八和十九世纪的工业革命把历史研究转移到新的轨道上一样，现在的技术革命也要求历史研究中的更进一步的本质上的变化”。②任何一门学科的变化首先发生在该学科的方法论方面。托波耳斯基说："一切历史家必须知道最新的方法，即使他们自己实际上并未使用它们。如果没有这种一般的见识，历史就不能提高其地位。……当马克·布洛克正撰写他的《历史家的手艺》（这部历史方法论名著写于本世纪四十年代初——引者）的时候，科学方法的科学还没有象现在这样地迅速发展，历史家们对明显的方法问题也不大感兴趣。今天，历史编纂学的专家们也不得不更多地关心方法论的考虑”。③自从十九世纪后期以来，西方的历史哲学家和少数历史编纂学家已开始讨论历史方法论的问题，不过到了第二次世界大战后，历史方法论才随着一般的科学方法论研究的开展而受到各国专业历史家、历史哲学家和科学哲学家的普遍重视和热烈讨论。我国史学界对历史方法论的研究则更迟在七十年代末才开始，这完全归罪于“四人帮”的文化禁锢。一般说来，从本世纪五十年代开始，各国学者所以特别重视历史方法论的研究，一方面是由于科学发展趋势的要求，一方面是由于急剧变化的客观世界本身的要求。

（一）科学发展总趋势的要求

当代科学发展的总趋势，从方法论角度看，是向整体化、综合化的科学发展，这与上一世纪科学主要向分化、专门化发展恰好成为一个对照。这个总趋势发端于十九世纪和本世纪之交，从本世纪五十年代起形成为现代科学技术革命的状观，不断引起了全部科学知识结构的重大变化。在上一世纪，自然科学各部门日益加强专门化、形成许许多多“分枝”科学，其中每一门科学都选定自然环境的某些成分或物质运动的某一形式作为自己的研究对象，进行独立的、专门的研究。这是科学发展的必经之路。如恩格斯在上一世纪末所指出：“把自然界分解为各个部分，把自然界的各种过程和事物分成一定的门类……这是最近四百年来在认识自然界方面获得巨大进展的基本条件”。不过，这种思维方式“虽然在相当广泛的、各依对象的性质而大小不同领域中是正当的，甚至是必要的，可是它每一次都迟早达到一个界限，一超过这个界限，它就要变成片面的、狭隘的、抽象的，并且陷入不可解决的矛盾，因为它看到一个一个的事物，忘了它们互相间的联系；……因为它只见树木，不见森林。”④科学研究的专门化是综合化的前提。在今天，每一个专门学科的边缘都不断变动，向其他学科扩大势力范围，形成了相互交叉的科学（跨学科的科学），甚至趋向于社会科学、自然科学和技术科学三位一体的整体化。系统论、控制论、信息论、现代化生态学等等新兴科学是科学综合趋势发展的典型成就。但是，从另一方来看，整体化并不排斥专门化。在今天，科学是向综合与分化两极发展。在“信息怒潮”的推动下，每一门学科的专业化程度不是削弱而是加深了，并且在若干学科的边缘的交叉上产生新的分枝科学。

这样一来，当每一门学科向交叉科学发展时，寻找正确的交叉点就成为科学方法论的一个重要问题。被纳入跨学科的每一门学科要弄清本学科的方法论结构：本学科的题材、研究目的、研究方法、陈述知识的形成、解决问题的水平等等，以便考虑综合性的适度和潜在的可能。从而在适合本学科发展的前景下，才能确定被引进的学科的概念、方法或原理的可能利用的限度，才能收到不同的知识领域的相互启发、渗透和补充的效益，才可以使本学科通过固有的难题的解决而提高和深入地发展下去，并且可能引起新学科的出现。这样看来，如果我们对纳入跨学科的本学科和有关学科不能在方法论上知己知彼，就难免囫囵吞枣或拾人牙慧地引进其他科学的方法、概念或原理，结果会闹出"邯郸学步"的笑话。所以科学方法论的研究在本世纪后半叶蔚为大观。

历史科学发展方向与一般科学发展方向是一致的：上一世纪主要向分化、专业化发展，本世纪主要向综合、整体化发展。历史作为一门专业化的学科在西方开始形成在十九世纪前期。从十九世纪中叶到二十世纪初期，历史越来越专门化：它一方面与其他人文科学，如哲学、文学、社会学等相距越来越远；在另一方面，从上世纪后期到本世纪初期，历史学本身也不断分化，出现了经济史、社会史、法制史、思想史、文化史、艺术史等等。这些专史只是传统史学的主干上的分枝，并没有更进一步发展成综合史学。在十九世纪的西方，这种专业化的史学以博学（erudition）、史料批判（Quellenkritic）和专题研究（monograph）作为史学正宗的三个法宝。于是，历史课题越来越小，历史思想越来越狭。历史领域被分为许多小块份地，固然有利于专家们深耕细作，但是过分的专门化往往不能给人们关于一定的历史时期的整个社会的综合的、整体的观点，更不能对一个大社会作出宏观的

动态的综合。因此，在本世纪初，有识之士如法国历史家亨利·贝尔就提出了“历史的综合”的口号。他认为分析切断了人文科学各科之间的联系，而综合则是各学科之间的桥梁。差不多在同时，美国的历史家特纳也主张历史家必须引进“艺术和文学、政治和经济科学、社会学、心理学和物理学”的资料和方法”。⑤不过，在本世纪初，历史学发展的这种新动向主要是要求扩大历史学的领域：即从传统史学的政治事件（包括军事和外交）扩大到对社会、经济和文化的全面研究。到了三十年代，法国的“年鉴派”史学家才要求建立综合的、整体化的史学。在1929年《社会和经济史年鉴》的创刊号上，费弗尔写道：“当历史家们正在把他们尝试过的、真正的方法应用到过去的文件资料时，为数甚多的人正把他们的精力（有时难免带着某种狂热）贡献给当代的社会和经济的研究。……当然，最好的事莫过于：每一个学者在追求他自己的合理的专业和忙于培植自己的花园时，无论如何应当努力倾注着他的邻人的工作。但是往往藩篱太高，以致于遮断了视线。然而，如果在不同的集团间的智能交换更经常一些，那就会在方法和事实解释上取得丰富的可贵的暗示，就会取得修养上的收益，就会在直观方面前进一大步。……历史学的未来，在这里，处在存亡关头，对于明天将成为历史的事件的真正理解也是如此。它反对那些禁锢我们自己的、可怕的分门别类”。年鉴派的第二代大师布罗德尔在五十年代援引费弗尔的这一段话时，指出这些话在二十年代末只是少数敏感者的意见，并未赢得每个历史家的首肯。不过布罗德耳又指出，“这些话，不管喜欢与否，无论如何影响了整个年轻的一代”。⑥的历史家。

在第二次世界大战后，在科学技术革命的形势下，历史学向综合性、整体化发展的方向更明显了。在四十和五十年代，“跨学

科史学”这一术语在美国史学研究中流行开来。美国历史家哥特沙耳克在他编的《历史编写中的概括》一书的序言中说，历史家应该掌握“心理学、美学、伦理学以及人与社会现象和自然力之间相互关系的其他学科”方面的知识⑦。1870年美国创办了《跨学科史学杂志》。在法国，在二战后，由布罗德尔领导的“年鉴派”大力使历史学向综合的、跨学科的方向前进。布罗德尔在五十年代末说：从本世纪初以来，“历史家想成为并且已成为经济学家、社会学家、人类学家、人口学家、心理学家、语言学家。……历史掌握了所有的人文科学。”⑧在“年鉴派”看来，历史不仅仅研究过去，费弗尔晚年常说，“历史，是关于过去的科学也是关于现在的科学”。历史也不仅仅是研究过去政治事件和杰出人物的言行，而是研究整个社会，既是过去的社会也是现在的社会。因此，布罗德尔认为历史学存在于一切人文科学中。不过，历史学本身则作为一个综合者、一个管弦乐队的指挥者而出现。他说：“对于我，历史似乎是社会科学的一个维度：它们双方都是同一个东西的不同方面。事实上，时间、时间的推移、历史把它们自己强加到或者应该强加到一切社会科学身上。它们的趋势不是对立，而是结合”。⑨

不用说，历史科学也象自然科学一样向着综合与分化两极发展。由于历史以整个社会为“领域”和在方法上日益社会科学化，于是今天历史科学本身的分化比以前更细，出现了许多新的分枝，如技术史、商业史、劳工史、农村史、城市史、国际关系史、国际共运史、社会主义史、家庭史、爱情史、儿童史、等等。此外，在综合的、跨学科的发展方向下，如同自然科学中出现了生物物理学、生物化学等新的学科分化一样，在历史科学中也出现了“心理历史学”、“人口学历史学”、“地理历史学”等等。还有

“计量史学”，它明显地表现出和现代统计学与某些新兴的数学学科的结合。

如上所述，在自然科学的整体化、跨学科的趋势中，存在着被纳入整体化中的某一学科在方法论上的知已知彼的问题。在历史科学也是如此。这样看来，历史学面临的任务，就是在研究实践中恰如其份地利用新兴科学（主要是社会科学）的一切成就，使历史向综合化方向发展。在另一方面在历史学日益完善其科学性的前提下，要求有它自己的新的方法论纲领。因为作为专门化了的历史科学的对象，在本质上具有如下的两个特征。第一，无论历史科学向怎样方向发展，它始终是必须主要凭借文字史料进行研究的经验科学，而其不同于其他经验科学的地方则在于历史事件的不可重复性和不能作直接观察与实验。第二，无论历史怎样科学化，它始终包含有艺术成份。在上一世纪“科学的”史学的倡导人兰克也承认历史既是科学又是艺术[10]。本世纪的哲学家数理逻辑大师罗素也认为历史是科学又是艺术[11]。把历史作为一种艺术，不仅意味着历史研究成果的叙述要具有文学技巧或艺术趣味（如司马迁的《史记》），而且指人类精神活动有时需要直觉的认识，如同艺术作品的欣赏时的“移情”。当然，这丝毫也不排斥历史学与其他社会科学甚至某些自然科学的综合。不过这种综合应当是在历史的固有的研究对象——历史事件、结构和进程——作出最大限度地完整的和多维度的认识，从而发现一个社会机体的内在的运动规律。

以上，我们简单地叙述了在现代科学发展的趋势下，历史方法论研究的重要意义。

（二）世界历史现实的要求

历史方法论的研究不仅具有科学的意义，而且具有现实的意义，它是世界历史运动的现状的要求。当前的世界发生了和正在发生着空前的历史巨变。第一次世界大战和十月社会主义革命所产生的世界性的影响到今天还没有完全消失；第二次世界大战后，世界的变化更大了：一系列的社会主义国家兴起，帝国主义的殖民压迫体系不断瓦解，民族国家不断建立，曾经被十九世纪的欧洲中心主义的历史家和历史哲学家认为是“在历史门限之外的”或者只有“非历史的历史”的亚、非、拉民族，已成为推动世界历史的积极力量，各个民族或国家同整个人类的前进运动之间的相互依赖关系日益加强。在今天，全世界历史发展的不平衡性、多样性和变异性比以往更为突出，人类历史进步的直线观念事实上已被日益明显的曲线发展所否定。到了本世纪七十至八十年代，随着科学技术革命的突飞猛进和社会经济的不平衡发展，在过去本来是地区性或个别国家的问题，而变为涉及全世界一切国家和一切民族的“全球发展问题”。这个问题包括了生态、能源、人口、粮食等问题，还有防止最大毁灭性的核战争问题以及发展中国家与发达国家间的差距越来越大的问题。它基本上是社会、生态过程合理化的问题，如果它得不到合理的、国际性的解决，不仅妨碍人类社会的进步和世界全体人类对现代科技革命成果的享受，并且威胁人类本身的继续存在；它成为人类命运攸关的问题。此外，我们还可以列举一个涉及当代世界历史的问题：资本主义的生产资料私有制经受了以往历次危机的冲击，西方的生产和技术仍然居于世界的优势地位；社会主义国家在经历了四分之三世纪（苏联）或四分之一世纪（东欧和中国）后，回过头来恢复和发

展个体经济，用市场经济来补充计划经济，并且针对经济体制上的某些弊端和政治制度上的某些不健全而大力进行体制改革。仅就上述这些世界范围内的重大问题而言，它们必然要引起历史研究的题材（托波耳斯基认为“对历史研究题材的反思”也应纳入历史方法论中）、方法和概念工具，也就是历史方法论的改变。

在第二次大战结束后不久，法国历史家布罗德尔在其《历史学在1950年的形势》一文中，开篇便说：“历史今天发现有自己面临着难以应付的、挑战性的职责。必须是这样嘛，因为历史，就其本质和通过其一切变相去看，一直是受具体的社会条件决定的。‘历史是它的时代的产儿’。它的成见和盘踞在我们自己心胸中的成见一样都是时代的产儿。如果历史的方法、它的研究项目、在昨天还似乎是那样严谨的和可靠的答案，如果它的一切概念一旦崩溃了，那么它也就失去了在我们自己的思想中、我们自己的研究中、还有在最重要的我们所经历的经验中的价值。四十多年来的那些经验对我们是非常严峻的；它们已经从背后把我们猛然投到我们的自我的深处，由是投到整个人类命运的反思中——这也就是说，投到最重大的历史问题中。”⑫英国当代著名历史理论家汤因比在1958年也说，今天不可能对人类历史作“地区性的”解释，应当重新审订传统的研究“手法”⑬另一个英国著名的专业历史家巴拉克劳差不多在同时也说：“今天迫切的需要之一就是对近代历史课程的新看法。自从第二次世界大战以来，我们在工作中感到传统的历史观之不适当。……这种历史观是以西欧为中心的，但在世界大事的新形势下，完全从西欧观点来考察一直到今天的历史背景的解释，显然对我们当前的问题是不得要领的。”他并且说“因此不仅需要修正这个概念中有关对最近阶段的解释，而且需要修正对中世纪初期以来的每一阶段的解释”。⑭

⑭现实世界的重大变化必定引起历史观和历史方法论的变化。在这种意义上，我们同意某些历史家（如科林伍德、卡尔·贝克）常说的“每一个新的世代都要以自己的方式重写它的历史”这句名言。

我们想举出一个具体事例——世界通史的逻辑结构——来说明世界历史的现实变化给予历史方法论的影响。在西方的通史的历史编纂学中长期占统治地位的逻辑结构的原则是“欧洲中心主义观点。”这种观点在十九世纪上半叶就已确立在黑格尔的历史哲学中和兰克的历史编纂学中。黑格尔从他的客观唯心主义出发，随心所欲地断定世界历史是“自由意识的进步”的历史，而进步的路线仅存在于古代希腊罗马和中世纪以后的日耳曼各民族中。亚洲和非洲的民族至今都不懂得精神是自由的，都是“非历史的”民族。兰克也荒诞地认为，从历史看有些民族完全没有能力谈文化，只有西欧各民族才是创造了人类的伟大思想文化、决定当前及此后世界命运的伟大民族。于是在西方的历史编纂学中，世界史的结构就是以欧洲为中心的一线相承的发展，从古代希腊直到近代欧洲；古代埃及和两河流域不过是它的序曲，近东阿拉伯历史不过是它的旁枝，而其余世界都在这个主流及其支流以外。第一次世界大战后，有些历史家主张把美国人列入欧洲“选民”的家族中。这个欧洲中心论的历史体系从第一次世界大战后在西方史学界就已开始受到批判，在苏联从三十年代起就不断地系统地对它进行更深刻的批判。然而直到现在，从方法论角度看，它仍然不仅出现于西方史学中，并且出现于苏联史学中。在第一次世界大战刚结束时，德国历史哲学家斯宾格勒在其《西方的没落》一书中就批判了欧洲中心主义。他把那种以欧洲人所居住的地区作为历史体系的天然中心的世界史，称之为“托落美的历史体系”

他要求在史学中来一次“哥白尼式的”革命，即肯定西方文明以外的亚洲、美洲、非洲的古老文化系统如埃及、中国、印度、阿拉伯马雅文化等等，都在整个历史图景中具有同样意义。事实上斯宾格勒不过把世界上七八种文化系统从文化形态学的观点加以概述而已，他并没有从方法论上去探讨全世界各族人民所构成的统一体的世界史逻辑结构。当他站在资产阶级立场慨叹西方国家的没落时，当然不可能看到，如列宁在1919年所指出的，“东方各民族为了不再仅仅充当别人发财的对象而参与决定世界命运的时期到来了。东方各民族纷纷觉醒，采取实际行动，使每一个民族都参与决定全人类命运的问题”。⑮

在第二次世界大战后，西方学者中批评欧洲中心主义的历史体系的人就更多了。我们在上面提到的巴拉克劳的《在变动的世界中的历史》一书就对欧洲中心主义作了猛烈的抨击。他认为欧洲中心主义观点不仅对于觉醒了的亚洲的现实来说是不正确的，而且对以往的欧洲历史来说也是不正确的，例如继承罗马帝国的不是西欧而是东欧（拜占廷帝国）。英国著名历史学家汤因比在第二次世界大战后重申他在战前已开始的对欧洲中心主义的批判。他在1955年说，他的多卷本的《历史研究》就是用来推翻历史科学中的欧洲中心主义的，正如当前的现实在事实上推翻了这一点一样。⑯二战后，美国和法国都有一些学者从现实世界的变化出发，抨击欧洲中心主义的观点，我们不必一一介绍了。并且在二战后，西方出版的世界通史、文明史等丛书和专著也在一定程度上把或多或少的篇幅给予欧洲和北美以外的世界其他部份的民族，但是并没有对这些“非欧洲民族”在历史上和在现实世界上的重要作用给以应有的、足够的重视。欧洲和美国以外的民族的历史和文化在今天资本主义国家的历史编纂学的体例中，用我国古代

史学的术语来说，仍然居于“闰位”，而不是“正位”。我们可以举一个显著的例子：在第一次大战前英国出版的《剑桥近代史》，它是一部集西方近代史研究之大成的世界史性质的丛书，其中却没有关于远东历史的篇章。到了六十年代左右出版《新编剑桥近代史》时，在编撰原则上和旧版并没有什么不同。在新编的第十二卷中，不过增加了有关拉丁美洲的一章和俄国革命的二十页以及关于太平洋诸国的不多的篇幅，可是“欧洲的进化”仍然是中心，科学、技术和文学的发展仍然限于西方国家。虽然出版了《剑桥印度史》、《剑桥中国史》等丛书，但与整体的世界史结构无关。

我们并不否认苏联史学界从三十年代以来就不断批判了西方史学中的欧洲中心主义，并且努力探讨全世界各族人民所构成的统一的世界历史发展的马克思主义史学的模式。在苏联科学院主编的十二卷本《世界通史》中，在篇幅的分配上，基本上符合了世界各民族对人类社会进步所作的贡献的时间和程度。但是，从方法论的角度看，苏联史学也没有完全摆脱欧洲中心主义的羁绊。

三十多年前，美国的一个历史学家马歇尔·霍奇逊在他的一篇论文中深刻地揭示出，汤因比和苏联的许多历史家虽然高唱反对欧洲中心主义的调子，但是在汤因比的历史体系中和苏联官方的通史结构中却不知不觉地又落入了欧洲中心主义的圈套。霍奇逊的这一评论今天还有参考的价值，我们不掠人之美，将其要点转述如下。

霍奇逊说：“斯宾格勒非难历史以西方为轴心，但他也局限于把西方公式适用于两千年来的印度和中国的历史。汤因比承认非西方国家的发展有自己的继承性，但是我们看来，他却以罗马

帝国的灭亡为依据，而把许多或存或亡的不同的社会（文化）搅混为一个体系。因此'西方崇拜论者'的曲解也存在于汤因比的著作中”。霍奇逊并且指出苏联历史家们一致把西罗马帝国的灭亡作为全世界奴隶制社会崩溃和封建社会开始的标志，也是和汤因比如出一辙的欧洲中心论。他说：“他们认为代替罗马帝国的奴隶占有制阶段的，一定是加洛林时代的高卢的农奴制。但是如果注意力不集中于高卢，而是集中在叙利亚省或安那托利亚省，情况就变得麻烦多了；而在那里，罗马社会的发展前途不是阿拔斯哈利发社会，便是拜占庭社会，二者必居其一”。[17]

我们认为情况就是这样，先就汤因比的世界名著《历史研究》的体系而言，它的最根本的逻辑是企图说明一种“文明”（社会）的衰落和崩溃以及在指定情况下带来另一种新文明的产生的规律。这个规律大致为：当一种文明日趋衰落时，就形成了“混乱时期”，于是社会分裂为反抗的“无产阶级”（汤因比所谓的“无产阶级”指一切被统治被压迫的人民或民族）和“越来越无能的少数统治者”。少数统治者可能成功地建立了“大一统国家”，暂时制止了社会的自行毁灭。而大一统国家内的“无产阶级”则创造了“大一统的教会”（这种教会往往是接受外来的灵感而兴起的），教会是“从旧社会母胎中发展出来转而发展着新社会的力量”。接下去是蛮族的“英雄时代”，即“民族大迁徙”过程，它在劫掠中收拾了即将死亡的社会尸体并带来了新的生命力，促成了另一种文明的诞生。汤因比明白地指出，这是以希腊罗马文明为根据而建立的模式，他把它应用于其他的非西方的文明。他说：“例如，在远东，秦汉帝国扮演了罗马帝国的角色，而大乘佛教则起了基督教的作用”。[18]我们中国人读了《历史研究》中有关中国或远东历史的章节，不能不认为汤因比是用欧洲中心论

观点曲解中国历史。例如，他认为在中国少数统治者建立的大一统帝国是秦汉帝国，它起了奥古斯都时代的“罗马和平”的作用。大乘佛教成为远东的大一统教会。公元三世纪左右的亚洲草原的游牧民族的侵入，则是一次民族大迁徙。这种肤浅的历史比较，真叫我们啼笑皆非。大乘佛教在中国并没有成为像基督教在西欧那样的普遍的信仰和支配一切的教会势力。“五胡乱华”也没有象日耳曼人迁徙那样引起中国文化和社会的划时代的变化。

我们再简单地谈谈苏联的史学怎样在方法论上也陷于欧洲中心主义的圈套中。最明显的表现是苏联历史家们在叙述从古代奴隶社会向封建社会过渡时，不仅以西欧历史关系为典型，并且以它为中心来统一全世界的历史过程，即以西罗马帝国的灭亡作为全世界历史的转折点。例如，在上面所提到的《世界通史》第二卷，就把西罗马帝国的灭亡（公元五世纪）作为“全世界历史的新时代——封建时代——的发展和确立的起点”。他们甚至把西罗马帝国的灭亡和西欧由古代向中世纪的过渡的具体历史进程——蛮族的入侵和法兰克王国封建土地所有制的形成，也看成是绝对的模式而套在其他国家身上。在拟定《世界通史》第二卷的大纲时，苏联的一个历史家就说：“在中国，奴隶制的灭亡过程非常类似罗马帝国的灭亡过程。”在《苏联历史百科全书》的“中国”条目中，就把五胡乱华比之于蛮族入侵，把西晋的占田制比之于西欧份地制。这简直和汤因比的方法论上的欧洲中心主义如出一辙。这种牵强附会的对比，在我们中国历史家看来，只能是庸俗的社会学公式的表现。

欧洲中心主义观点在西方史学中盛行的时代正是从拿破仑战争到第一次世界大战的三个世代，这正是欧洲的殖民主义和帝国

主义在全世界飞扬跋扈的时代。于是西方一般的历史家就认为欧洲是人类文明的中心和开拓者，认为欧洲的政治霸权和经济优势是天经地义的，认为科学、思想和艺术的潮流与风气应当唯欧洲的马首是胆。但是自第一次世界大战，特别是第二次世界大战以后，西欧霸权完全没落了，甚至作为欧洲、美洲文明所在地的大西洋也不再是世界历史的中心。可是欧洲中心主义观点却根深蒂固地在方法论上仍出现在反欧洲中心主义的西方和苏联的历史大家身上。这最好不过地说明了结合世界现实研究历史方法论的重要性。

我们再顺便地从方法论角度谈一下与此有关的另一问题，即联苏史学中影响我国史学最深的五种社会经济形态公式的问题。今天世界历史发展的现实局面已经在事实上表明了社会进化阶段的复杂性、多样性和变异性以及多线的（不是单线的）和曲线的（不是直线的）方向性。那么，对于苏联史学在三十年代所建立的"五种社会经济形态公式"，我们也应当从方法论方面进行"历史理性的批判"了。因为这个公式实质上是以古典古代、欧洲中世纪和西欧资本主义的历史连续性作为核心，再在前面加一个社会学化的原始社会形态，在后面加上一个十月革命后的苏联历史，构成一条龙的社会经济形态演进的五个时代的模式（如果把这模式仅限于西欧，它不失为经验主义的）；从而，更进一步，先验地断定这个模式是一切民族必须遵循的历史发展阶段的普遍规律（我们所以说它是先验的，因为一直到今天，世界主要文明国家的历史并没有提供奴隶制和封建制的区分以及前者过渡到后者的严谨的、史实的、经验的证据）。苏联和我国以及其他社会主义国家的历史编纂学，曾经在这个公式下，努力探寻每一个民族的历史发展阶段按五种形态的不变顺序而交替的规律，并且试图在

编年史上去确定每一个社会形态的上下限。如果某一民族在史实上缺少某一阶段（如日耳曼各族或斯拉夫各族），便武断地认为是“越超”了它，并用“比较先进制度的促进作用”来解释，以求自圆其说。在六十年代中期，苏联的历史家中便有人以自我批判的精神指出过：五种形态的分期法事实上使用了“纯先验的标准和严格的年代学框框”，于是理所当然地认为欧洲以外的一切古代社会必定和奴隶制有关；即使在许多重要的组织结构的特征上与奴隶制非常接近的一些社会，由于存在的时间较晚，即存在于欧洲中世纪时期，就被认为是封建主义形态；反之，如果说一个社会在公元前就出现了封建形式的租佃关系，则想方设法地把它说成是奴隶制的。这样的通史结构不仅是欧洲中心主义的，而且是形而上学的，难道我们不应当对它进行历史方法论的批判的探讨么？

二　历史方法论问题举隅

在说明了我们今天必须重视历史方法论研究的原因以后，下一步应当说明我们怎样建立具有我国史学传统的马克思主义的历史方法论。然而这是一个“体大思精”的工作，不是这篇论文的篇幅和作者的能力所能胜任的。我们只打算谈几个重要的历史方法论问题，或许对方法论研究的重要性的认识可以收到“举一隅而反三”的效果。

选择哪几个问题呢？我们需要先说明一下什么是方法论。美国社会学家塔尔科特·帕森斯区别出两种方法论：技术方法论和一般方法论。前者指研究进行的程序和证明的方法，主要为研究的技术和工具；后者指一门科学的思维形式或推理模式以及论证

的形式和效益[19]。一般的方法论（即广义的方法论），如托波耳斯基所指出，其主要旨趣为对科学研究的认识活动的反思以及对这种认识活动的结果的反思[20]。技术方法论（狭义的方法论），顾名思义就是研究者的实用技术。我国的历史家，不管是古代的或是今天的，对技术的历史方法论研究得很多，而且兴趣偏于这一方面，很少涉及历史研究的认识活动和思维形式的问题。针对这种情况，我们在这里不谈技术方法论的问题，仅仅挑选几个理论方法论的问题。我们所以选中它们，还因为从中可以看到马克思主义史学和非马克思主义史学在历史思想方面的差异。以下分别谈谈四个历史方法论的问题。

（一）历史认识论问题

我们应当重视历史认识论的研究，这是今天外国历史方法论研究的重点问题。在十九世纪末西方出版的两本关于历史方法论的名著——昨国历史家伯伦汉的《历史方法教程》和法国历史家朗格瓦与塞诺波合著的《历史研究导论》（这两书在本世纪初期都已译成中文，前者的中译题名为《史学方法论》，后者为《史学原论》）——后来被视为历史方法论的古典著作，这两本书在本世纪前半叶对世界各国（包括我国在内）的史学界产生过重大影响。但是，这两本书都“把认识活动排除在历史方法论以外”[21]。到了本世纪后半叶，西方和东欧的历史哲学家和历史编纂学家都大力展开历史认识的性质、历史知识的客观性与主观性、历史中的真理等等历史认识论的问题的研究。这是历史的理论·方法论研究的发展的必然趋势，也是历史科学本身的特点的要求。就前者言，西方哲学思想在古代希腊和近代欧洲都是从认识客体（自然和社会）的探讨进展到认识主体的探讨。就后者

言，如德国历史家哈约·荷尔本（HajoHolborn）简洁地指出："历史的认识论或方法论的中心问题系于下一事实：关于过去的客观知识只能通过历史家的主观经验而获得。"㉒无怪乎在六十年代出版的《苏联历史百科全书》中的"历史方法论"条就如是说："历史方法论就是历史认识论。它研究获得关于过去的知识的原理和手段，研究已得到的资料的系统化和解释的原理和手段，其目的在于阐明历史过程的本质和具体地完整地重构历史过程"。托波耳斯基认为历史方法论包含三个部分："第一，对历史研究中的认识活动的反思；第二，对研究结果的反思；第三，对历史研究题材的反思"。㉓由此可见，今天的历史家在谈历史方法论时，首举历史认识论。不过，西方历史家中也不乏反对历史家谈认识论问题的人。例如，在前几年，英国的历史家伍德瓦德（E、L、Woodward）在他向英国科学院作《历史研究的现状》的报告中说："〔我〕不想探讨历史知识的性质这个根本问题。如果我避开这一类巨大问题，我就善于自处了。因为几乎所有的英国历史家都避开了它"㉓。这也许是英国经验主义史学的传统。事实上正是由于历史认识本身的特点，使历史学中产生了不同的甚至对立的许多流派。如格雷哥尔·麦克林南所指出："历史是一门科学，还是自成一类的（Sui Generis）学问？它的旨趣在于因果的解释还是'内在的'领悟？这些问题至少从笛卡儿和维科以来就使思想家们对立起来。它们引起的争论见之于学院派历史中者如约翰·伯里和阿克顿勋爵的对立，社会学中的杜尔克姆和马克斯·韦伯的对立，就人文科学总体的哲学考虑而言则为实证主义与新康德主义的对立。"㉔还有一个重要问题：即是否需要建立一种不同于一般认识论（哲学认识论）的历史认识？托波耳斯基详细地论证了常常被视为历史认识的特点

的“认识间接性”（人们只能间接地观察过去）并不能构成认识的任何特殊性，他认为一切认识既是历史的又是面向现在的，既有直接的方面又有间接的方面，因此没有特殊的历史认识论。我们认为历史认识的特点不在于能不能直接观察，而在如下的一点：即在历史认识中，如恩格斯指出，不仅主体是“有自我意识的机体”，而且客体是“有自我意识的机体的发展过程”。在历史领域中，“任何事件的发生都不是没有自觉的意图，没有预期的目的”㉕。因此，在历史认识中，在某种意义上说，人认识他自己，认识主体也是历史运动的主体。所以我们同意卢卡奇的如下的看法：对于无产阶级来说，自我意识同时就是对整个社会的正确认识，所以这个阶级既是认识的主体又是认识的客体，它是“客体的自我意识”（Das Seldstbewusstsein bes Gegenstandes）dd。马克思赞同维科的说法：“人类史同自然史的区别在于人类史是我们自己创造的，而自然史不是我们自己创造的”。㉖在这个前提下，我们同意科林伍德所指出的自然现象与历史现象的一个根本区别：自然永远仅仅是现象，而历史事件的背后则有着行动者的思想或动机。因此历史的认识必须透过事件来把握思想。不过科林伍德是唯心论者，只要求历史家在自己的经验中重演古人的思想。恩格斯则要求历史家更进一步“去探索那些隐藏在历史人物的动机背后并且构成历史的真正的最后动力的动力”。不管怎样，历史认识论因此必须是不同于以自然科学知识为依据的一般认识论。

（二）历史科学与自然科学的关系问题

历史科学与自然科学的关系问题是一个古老而又有新义的问题，它不仅与上述的历史认识论有密切联系，而且是历史学科学

化的核心问题。流行在十九世纪西方的“科学的”史学是在自然科学方法的诱导下成长起来的。不过，它不是直接利用自然科学的原理和方法，而是通过自然科学化的哲学思想——通常称之为实证主义或自然主义；从而形成了所谓“历史学的自然主义”（科林伍德语）或“实证主义史学”。一般所说的实证主义的纲领（历史科学化）的标准有三条：第一，确定事实；第二，发现规律；第三，忠于事实，消除认识主体的个性特征或价值观点，即“摆脱价值判断”（raluation—free）。不过，就十九世纪的历史编纂学的主流而言，如科林伍德所指出：“接受了实证主义纲领的第一部分，即收集事实，尽管它排斥了第二部分，即发现规律。但是它依然以一种实证主义的方法来设想它的那些事实，亦即把它们当作是分别独立的或原子式的。……每件事实都要被思考为独立于认知者之外，因此历史家观点中的一切主观成分必须一概删除。历史家一定不要对事实作任何判断，他只该说事实是什么。[27]”德国兰克派史学是这种“科学的”史学的典型。兰克史学要求首先通过科学的“史料批判”以确定史实，要求历史家“消灭自我”以达到“完全的客观性”，要做到“如其本来面目”（Wie es eigentlichgewessen），“直书”、“实录”其事。总之，历史学中的自然主义仅注意各门科学知识的统一性，在一定程度上试图使历史科学向自然科学的客观性和精密性方向发展，而忽视了社会历史发展过程的特殊性。于是，从十九世纪后期起，新康德主义历史哲学家们发动了对实证主义史学的批判。他们从研究的对象和方法把历史科学和自然科学严格对立起来。他们认为历史研究是叙述社会过程中的个别的、出现一次的（不重复的）、特殊的东西；自然科学是就自然现象中重复出现的或一般的东西来探求普遍规律。用文德尔班的术语说，历史是“个

体描述的”（idiographic）科学，自然科学是“探求规律的”（nomenthetic）科学。李凯尔特强调历史学的价值判断和个体化方面，他认为“使对象与价值联系起来是历史概念的构成所独有的特点，认为生活的实在总是采取个体化的形式。狄尔泰认为历史知识是对它自己的对象的一种内在的体验，而科学的知识是对现象的外在的理解。从此，西方的历史思想在自然科学与历史科学的关系问题上，表现为自然主义的（或实证主义的）倾向和反自然主义的（反实证主义的）倾向。后者外表上认为历史学是不同于自然科学的科学，而实质上是不承认历史是科学，把历史的本质看成是精神价值而不是物质。这两种倾向的对立一直存在于西方的非马克思主义的史学中。例如，“年鉴派”、计量史学、结构主义、史学、部分的新实在主义史学等等都试图缩小自然现象和历史现象之间的差别。今天的哲学人类学（存在主义、现象学、人格主义）以及其他各派生命哲学的历史思想都强调历史学的反实证主义的本质。

马克思主义史学怎样看待历史科学与自然科学的关系问题呢？苏联的历史家莫基尔尼茨基说："马克思和恩格斯在指出自然和社会在原则上的统一的同时，强调社会发展在性质上的独特性。马克思主义历史主义抛开了十九世纪资产阶级历史主义的两个极端——一端表现为社会发展特点的夸大（德国唯心主义的历史主义）；另一端表现在对这特点的全部否定（实证主义）——而确立了认识社会生活现象的唯一的科学途经，即既要求重视社会生活现象的特点，又要求重视一切物质运动形式的统一性。”㉘托波耳斯基论证了自然科学与社会科学在研究的题材的结构上的许多类似之点，最后说："社会科学的最重要的特征在于用它的人文主义的解释去解释人类这一特殊的程序。在自然科学中，只考虑

事实的结构和动力就行了，而在社会科学和人文科学中，动力与结构必须通过人类行为的中介来观察”。[29]

在今天，在科学技术的进步一日千里的形势下，科学技术日益向着复杂的“科学·技术·人”的系统发展。今天的科学思想既不是十九世纪新康德主义者那样要严格区别自然科学与社会科学，也不是社会科学自然科学化的问题，而是自然科学社会科学化或科学人道化的问题。不过，从历史科学的发展史去看，它将面临的自然科学的冲击或示范作用，必然要超过十八、十九世纪。这是历史方法论必须研究的课题。

譬如说，十九世纪后期，达尔文的进化论在世界和方法论上给历史学以重大影响。科林伍德说，“进化论在科学界的胜利意味着由于把自然部分地归结为历史，实证主义就有了资格把历史归结为自然”，“自然科学的方法以其进化论的新形式是适合于研究历史过程的”。[30]不过，“把历史归结为自然”的实证主义历史学是错误的，是遭到当时和后来的不断的非议的。可是进化论的发展观和发生学的方法论则对历史科学的发展，一直起着积极的作用。杜威曾指出，《物种起源》击沉了那条绝对永恒的“方舟”，而把前人认为是固定的、完成的形式看成是发生和发展的，因而提出了新的思想方法，从而变更了历史的知识逻辑。但是，从另一方面看，社会学家把达尔文的进化论的基本原理“生存竞争、优胜劣败”引进来而制造出“社会达尔文主义”，则成为一种伪科学而受到马克思主义者的严厉的抨击。

我们说了这些，都是针对今天自然科学与历史科学的关系究竟应当怎样而发的，特别是关于人们试图把信息论、控制论、系统论等等先进科学引进历史学中而提出的。在我们看来，把当代各种新兴科学引进到历史研究中，如果仅在技术、方法或某些概

念方面则是合于历史学发展的趋势的；如果涉及到原理（如彻底的多元论）就要慎重其事了。

（三）社会经济形态理论的问题

我们主张，在我们的历史方法论中应当大力研究社会经济形态学说，这种学说仅存在于马克思主义的史学中，而不存在于非马史思主义的史学中。它是马克思主义史学的理论和方法论的奠基石。我们在本文第一节中谈到过五种社会经济形态学说在通史的逻辑结构方面的重要性及其在应用上的缺点。但是，这并不等于否认社会经济形态概念本身的科学性。马克思在《资本论》的第一版序言中说："我的观点是：社会经济形态的发展是一种自然历史过程"。在《政治经济学批判》序言中，马克思又作出了"大体说来，亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看做是社会经济形态演进的几个时代"的著名论断。但是，众所周知，从本世纪二十年代起直到今天，全世界的马克思主义研究者对"亚细亚生产方式问题"不断展开国际性的讨论。六十年代，西方的马克思主义者在这个老调重弹中，对单线的、被认为有普遍规律性的五种社会经济形态交替的公式发动了尖锐的批判。苏联的历史家也参与了这次论战，他们中也有人对五阶段图式提出怀疑。因为在有悠久历史的国家中缺乏可以证实这种图式的历史事实，于是有的历史家主张，社会经济形态不应当理解为某个时代和某个地区的历史实际的概括，而应该理解为一种理论的"模式"或历史科学的逻辑武器。有的人更从结构主义出发、把社会形态理解为自己运动和自动调节的系统。有的人甚至用马克斯·韦伯的"理想的典型"来理解它。有的人借助于一般系统理论，把一个社会经济形态看成一个总的系统，它由三个较

大的子系统构成：即经济基础系统、政治和法律上层建筑系统以及意识形态系统。在我国也有不少历史家对五种形态交替的公式提出质疑，有的人否定奴隶制在中国历史上的存在，也有人认为在前资本主义的阶级社会中没有必要也没有可能分为奴隶社会和封建社会两个前后相继的社会经济形态。五种形态顺序演进的公式一直在社会主义国家的历史编纂学中成为通史结构的主动脉，然而不少的历史家已经看到它在历史数据面前不能畅通。这个问题究竟怎样解决，正是历史方法论应当研究的一个重要问题。在我国几乎没有人专门研究过社会经济形态理论。五种形态的公式本来是苏联历史学界在三十年代在一笔勾销“亚细亚生产方式”概念的基础上，以西欧历史为例证而建立起来的模式，它本身究竟是否是马克思主义的，也是有待于进一步研究的问题。

（四）历史研究的逻辑问题

最后，我们想简单地谈一下历史研究的逻辑问题。西方的非马克思主义历史家一般地不承认历史的普遍规律，因此，他们所探讨的历史研究的逻辑只是历史思维的形式逻辑，这就是说，它只是结论所以得出的一系列的条件或程序，而不管它们是否合乎历史实在。马克思主义史学肯定历史规律的存在，因此它的历史研究逻辑（规律）则要求以它自己的方式反映人类历史运动的客观过程的规律。所以苏联的历史方法论区别了“历史认识理论”和“历史过程理论”，前者表现为历史认识的逻辑（规律），后者表现为历史发展的逻辑（规律），而前者并不是后者的被动反映。这二者在一定程度上是相互转化的：一方面，历史方法论者主要根据历史过程的理论制定历史认识的逻辑学；另一方面，历史认识理论（表现为历史研究逻辑）的进步反过来不断提高历史

研究的实践（历史编纂学的工作）的效果，使它能够更准确地阐明历史过程的本质或规律性。我们肯定苏联史学在这方面的研究途径，我们也应当加强这方面的研究。因为它来自马克思和恩格斯关于历史的东西与逻辑的东西的关系的理论。恩格斯指出，逻辑的东西是修正过了的历史的东西，不过“是按照现实的历史过程本身的规律修正的”，即“摆脱了历史形式以及起扰乱作用的偶然性”。这样一来，逻辑的东西固然能更好地反映历史实际；但是有时，如马克思所指出，“经济范畴的次序同它们的合乎自然的秩序或同符合历史发展的次序的东西恰好相反”。这一原理也可运用来解决五种社会经济形态的公式问题。

注：

① 布罗德尔（Fernand Braudel）：《论历史》，英译本，芝加哥大学出版社，1980年，等65页。

② 托波耳斯基（Jerzy Topolski）：《历史方法论》，英译本，华沙，1973年，第676页。

③ 同上书，第3页。

④ 《马克思恩格斯全集》第20卷，第23—24页。

⑤ 参看特纳（F.J.Turner）：《地区在美国历史中的意义》（这是一本论文集，出版于1932年作者刚逝世后），纽约，第20页。

⑥ 参看布罗德：《论历史》，第18—19页。

⑦ 哥特沙耳克（L.Gottschalk）：《历史编写中的概括》，芝加哥1963年，第六页。

⑧⑨ 同⑥第68—69页。

⑩ 参看兰克的《论历史的性质》一文（残篇），刊登在德国《历史杂志》第178期（1954年），第290—309页。

⑪ 参看罗素：《历史作为一种艺术》一文（1954年的一次演讲），见上海译文出版社《现代西方历史哲学译文集》（1984年）第

130—148页。

⑫ 布罗德尔：《论历史》，第6页。

⑬ 汤因比：《历史的撰写》，见《泰晤士报·文学增刊》，15.Ⅷ号1958年，第24—25页。

⑭ 巴拉克劳（Geoffrey Barraclough）：《在变动的世界中的历史》，牛津，1955年，第7页和178页。

⑮ 参看《列宁全集》，人民出版社，第33卷第312页和第30卷第137页。

⑯ 参见汤因比：《历史研究、我所努力要做的》一文，刊于英国的《国际事务》杂志，第31卷第1号（1955年，伦敦），第1—4页。

⑰ 参看马歇尔：《半球区际史——世界史研究的方法》，刊于联合国教科文组织出版的《世界史笔记》杂志，我们未见原文，仅见中文译文，载《学习译丛》1958年第1期。

⑱ 这句话出自汤因比的《我的历史观》一文，见《现代西方史学流派文选》，上海人民出版社，第122页。

⑲ 参看帕森斯（T.Parsons）：《社会行为的结构》，纽约，1937年。

⑳ 参看托波耳斯基上引书第一和第二章。

㉑ 参看托波耳斯基上引书第31页。

㉒ 转引自斯腾（F.Stern）：《历史的多样性》，纽约，1972年，第25页。

㉓ 同上，第14页。

㉔ 麦克林南（Gregor McLennan）：《马克思主义和历史方法论》，伦敦，1981年，第68页。

㉕ 参看《马克思恩格斯选集》，人民，第四卷，第243页。

㉖ 参看《马克思恩格斯全集》第23卷，第410页。

㉗ 科林伍德：《历史的观念》，何兆武等译，中国社会科学出版社，1986年，第144页。

㉘ 莫基尔尼茨基(Ъ.Г.МогилЬниЦкий)：《马克思主义的和资产阶级的历史主义》，见苏联《历史问题》1982年第7期，第75页。

㉙ 托波耳斯基：上引书，第668页。

㉚ 科林伍德：《历史的观念》，第146页。

《三字经》译介俄国

止 一

《三字经》从南宋到清末民初，一直是我国儿童的启蒙识字课本。它共有1134字，每句三字，两句押韵，内容包括历史文化和道德风尚，文句浅显，琅琅上口，便于记忆背诵。

它还在中俄文化交流史上起过作用。中俄《恰克图界约》签订后，沙皇派来我国学艺的人，就是以《三字经》作为识字课本进行学习的。它的第一个译本成于俄罗斯馆的早期随班学生，比较粗糙。第二个译本叫《汉俄对照三字经》，是被誉为“俄国汉学之父”的俾丘林的译作，于1829年由彼得堡根茨印书馆刊行。喀山大学和彼得堡大学都曾以此书作为汉语专业的课本。1832年，恰克图俄商创办的华文馆和1839年俄国驻北京布道团第十二班团员来华前在喀山集训，也都是以这本《汉俄对照三字经》作为教材的。

·国外研究介绍·

《山海经》研究的新成果

——介绍伊藤清司著《中国的神兽、恶鬼们——山海经的世界》

桐本东太

伊藤清司教授是日本庆应义塾大学亚州历史研究室教授，长期以来专门从事中国古代史、民族学的研究。迄今为止，他有许多研究论著问世。伊藤教授一直把中国古典著作——《山海经》作为研究题目。本书是他多年来潜心研究的成果。它虽然属于专门的研究，可是采用浅显通俗的文字写成。我想把它作为中国古代（特别是先秦时代）文化史的概论看是可以的。下面想大体地介绍一下本书的内容。

《山海经》大致是由《山经》和《海经》二部分构成。不难看出两者在产生的时代上、编者的观点上都是有若干差异的。在本书中，伊藤教授以《山经》作为研究对象。原则上没有涉及到《海经》。作者想以《山经》为素材，探索一下先秦时代社会的民俗的再构成。

值得我们注意的是我们在探索时应对《山经》所持有的史料的性质仔细地了解一下。所有的古代史料，若对它的史料的性质不加考虑，毫无批判地利用乃至引用的话，那由此而得出的结论是欠妥当的。那么，对《山经》的性质作者是怎样考虑的呢？本书出版前，曾发表过伊藤教授关于《山海经》的几篇论文，其中，一篇叫作《山海经和铁》，对这一问题作了极为清楚的解释。日本的研究古代历史的学者们都认为铁器的大量使用，为古代社会带来了巨大的变化，所以铁的问题一直成为一大争论的题目。而且从《山经》当中，可以看到有很多关于出产铁的矿山的记载。所以以前的学者把这一记载看成先秦时代铁业生产的大致情况。伊藤教授对这种看法产生了

怀疑。他认为《山经》是通过极为特殊的职能集团之手写成的可能性最大。而《山经》里关于铁业生产的记载也决不是原原本本地反映了当时的一般铁业生产的状况。以上观点，《山海经和铁》当中的论述是极为明确的。伊藤教授在此之后坚持这种观点，本书中也继续坚持这种观点。

那么，与《山经》这本书的产生有关的“极为特殊的职能集团”到底是谁呢？伊藤教授采用了鲁迅以来的解释方法，把它的著者看成是“巫祝集团”，并且以这种观点为前提，展开了对《山经》中大量记载的动植物、矿物等物产及镇守各个山岳诸神灵、鬼怪们的分门别类的考证、解释。实际上这种考证、解释的部分，成了该书的中心。在此就不逐一介绍了。不过，《东山经》葛山一段中的“活师”（蝌蚪）的记载并不是单指在葛山上生息着蝌蚪之类，而是考证了蝌蚪作为治皮肤病及乌发的药来使用的一种东西，还强调了《西山经》钱来山一段中被称为“羬羊”的一种羊，这种羊不单是食用，还能起到药物作用等等（关于以上二点，伊藤教授有考证论文）。《山经》中的大量物产不单纯是为了满足人们日常生活中的需要，还为了作为能起到保护作用的护符和能用来治病的药物等等的极为特殊的用途的东西。由于作者强调了这一点，所以我在此想阐述一下自《山海经和铁》以来作者所坚持的观点。伊藤教授之所以能清楚地了解诸物产作为护符或药物的效能和巫祝的关系，是因为在当时巫祝们和护符药物有密切关系。在此主要想强调一下《山海经》与巫祝集团间的关系。

《山经》当中不光是有如上所描述的诸物产的记事而且还有镇守各山川的诸神灵和怪兽们的有关的记事。书中记述了这些怪兽一旦出现在人们面前，那么将会发生洪水、干旱、蝗虫等等天灾或者是战争、劳役等等人灾。这都给当时居住在村落中的人们的生活带来了深重的影响。在这方面，伊藤教授以《山经》为素材，进行了把先秦时代村落的实际状况复原的尝试。当时，伊藤教授采用了对日本社会民俗的研究方面做出巨大成绩的小松和彦氏所提倡的“二元论”的假说。这里所谓的“二元论”，就是人们把自己居住的村落看成是“内在世界”，相反，把村落外部的广大空间看成是“外在世界”。采用了这一假说之后，伊藤教授做了如下的说明。在中国古代社会，所谓的“内在世界”就是用汉字“邑”所表现的村落共同体，而外部又有非常辽阔的未开拓的原野和开始就使人们感到敬畏的威严地耸立着的山岳。这些原野、山岳以及贯穿原野、山岳之间流动的河流，总括起来被认为是“外

在世界”。那么，这个“外在世界”对于居住在“内在世界”（二邑）中的人们来说，具有什么意义呢？简单地说，伊藤教授认为是“两义性”。就是说，“外在世界”是一个栖息着食人的、又令人可怕的野兽、以及给人们造成灾害的怪兽们的世界。它是带有否定性意义的空间。同时，也是一个既能给人们带来恩惠之雨的（《春秋公羊传》僖公三十一年的部分），又能供给人们生活上的必需物品的（《礼记》祭法的部分）具有肯定意义的空间。也就是说，中国古代的人民，一方面为“外在世界”常常袭来的各种各样的恐怖而感到害怕。另--方面，由于“外在世界”带来的各种各样的物产，使生活在村落中的人们有了衣食方面的保证。伊藤教授对“两义性”作了以上的解释。但，无论是否定意义还是肯定意义，从这个角度来说，人们的生活离不开外在世界。外在世界的中心山岳，完整记载着山岳有关知识的是《山海经》中的《山经》。所以，《山经》是当时人们为了对付“外在世界”所必要的、极为实用的书籍。若把《山经》单纯地看成为地理性的书籍、或是物产记载的话，那么，它就会成为一种令人难以理解的书令了。《山经》中记载了许多特殊的物品，在当时的情况下，只有巫祝才能了解这些特殊物品的用途。因此，我们推断《山经》的著者是巫祝。这就是伊藤教授的基本观点。

以上，对《中国的神兽、恶鬼们——山海经的世界》的大致介绍就告一段落。略读一下此书，读者就能够立刻理解《山海经》所要表明的看法及作者对《山海经》的基本认识。当然，《山海经》在它的内容及构成上是极为复杂的。伊藤教授在本书中还有很多问题没有涉及。例如，对于最基本问题的、《山海经》成书年代等等这类的问题，没有进行深刻的研究。还有，从本书中心论题的《山经》来看，《山经》中所记载的山岳群決不是各自完全独立的，而是由许多个小群体组合而成的，而且，还可以看到各山岳之间在某种程度上还存在着差别。以上所说的成书的年代和山的差别之类等等的问题又应作何解释呢？他在本书中都没有进一步地探讨。不过，伊藤教授对以上的各个问题已经发表一些单独的论文。在那些论文中，伊藤教授陈述了个人的见解。所以，我们还期待着伊藤教授把有关《山海经》的研究论文归纳到一本书中，这样对于那些在学术上关心《山海经》的读者将更有益吧。

书　后

钟敬文

伊藤清司教授是研究我国神话,民间文学的日本学者,是日本庆应大学文学部教授兼语言文化研究所长,他著述颇多,其中跟中国关系比较密切的就有以下几种:《花笑爷的源流——日本与中国故事的比较》、《日本神话与中国神话》、《中国日本民间文学的比较研究》、《向中国民间故事之旅——云贵高原的稻作传承》,以及桐本东太君这里所介绍的新著《中国(古代)的神兽恶鬼们——山海经的世界》。

伊藤教授不仅写上举那些关于中国民间文学及民俗学的著作;而且,近年来,他作为访问学者曾一再来游我国,跟我们这方面学者交流学术经验和成果。此外,他还曾在我国首都及云、贵等地,作过一年的研究和采访活动,他是我们这方面学界比较熟悉的外国学者之一。

去年七月底,在我校研究院研究我国古代民俗神话的留学生桐本东太君(他原是庆应大学文学部大学院博士班的学员)人回国度假,他九月初回北京时,给我捎来了几册日文新书,当中有一本,就是伊藤教授的这本新著,他托桐本君捎来的。我略略阅读了一下,觉得他对于我国《山海经》这部名著,化费了很多精力,得出了新的结论,是值得向正在开放的我国学术界介绍一下的。因此,我问桐本君,他是否可以写点介绍文字。他答应了。不久,交来了这篇用汉文写的短文,尽管内容简单些,总算扼要地述说了伊藤教授的新著的主旨,

并且附带指出该书有待开展的地方。我自己虽然想写点“读后感”一类的文章，但苦于没有执笔时间。现在桐本君的短文可以稍稍填补了这个缺陷了。

近年来，我国学界对于《山海经》这种古典著作，涌起了新的兴趣（这使我想起了二、三十年代学界对它的情况），并为它举行了专门的学术讨论会(1983年12月，在成都召开)，后来又将参加讨论的论文，汇编成《山海经新探》一书（四川社会科学院出版）。在当前这种学术空气中，这部海外新著的介绍将会引起一些注意吧。

1987年1月9日记于北师大小红楼。

乌·木·阿列克塞也夫论中国民间文化①

伊·布·帕尔什涅夫

可以毫不夸张地说，我们现代汉学的一切科学成就，归根结底要归功于曾居于汉学研究领导地位的瓦西里·米哈依洛维奇·阿列克塞也夫，②他把一个大学问家的多方面才能及理性主义同一个成熟的文化活动家的技艺及洞察力结合在一起。阿·布洛克曾在《人民和知识份子》一文中写道："在人民和知识份子这两个阶层之间存在着某种界限，他们将接近起来和达成谅解"（布洛克文集第一卷第254页）。布洛克曾经指出，正是在这个"调合线"上出现了文化上的有重大意义的现象。同时，他在人民大众的声音里，听见了正在创造着的新文化的"乐魂"。阿列克塞也夫在《妖僧》的序言中也同样地说："人民和知识阶层终于在神奇的情节中亲近了起来。尽管在我们现代生活中，它只是一则创造出来的故事。人民创作出来，有学问的人把它体现在文学形式中，并且还象中国历史之父的司马迁一样，思考了那永恒的主题："世上是否有公道？"关于"有学问的"和"人民大众的"两种文化相互影响的思想，关于社会动乱时期人民的前途和文化的前途以及它们最后的地位和作用的思想，布洛克和阿列克塞也夫走到了一处。在旅行日记中，阿列克塞也夫已经预感到亲爱的祖国即将来临的大变动，他在1907写道：俄罗斯"所有的一切，重新估价的日子即将到来。新生活的浪涛已清晰可闻"（阿作品编号220，第182页）。

尽管汉学的各个领域都引起阿列克塞也夫的注意，但是，无疑，他更偏重于文学。据他说，他研究着的中国"大文化"所拥有的题目，中国的"小

文化”也经常保留着，而“小文化”在总文化的合成中，被为是有可能顾及到精神高尚的人民大众的。他说：“我梦想指出一个有文化的世界，中国不仅在有学问的上层，而且在人民大众之中都活跃着自己的文化。”（阿作品编号228，第17页）。用阿列克塞也夫的话说，中国的民间版画以自己的独特方式表现出来，它不仅是幼稚的，而且也是缺乏知识的，但那正是一个特定阶段的反映，是整个文化的一个组成部分。“幼稚的形式不等于幼稚的思想，——阿列克塞也夫这样着重指出，——没有这个特定阶段的投影，中国文化的透彻研究就只能是书本上的、架在空中的”（阿作品编号228，第54页）。

在发挥文化的固有性、完整性思想和文化起源的社会性思想的时候，阿列克塞也夫意识到辨认中国民间图画的标记比辨认中国“大的”写生画的标记要困难得多，他并且指出，一般说来，“小文化”就自己的复杂性而言，未必会和“大文化”有所区别。他说：“在任何一种情况下，民间美术的科学解释也是需要有关它的全部资料的，如同那些大型的艺术作品的解释一样。在科学地考察民间版画时，我们勉强地弄明白了大艺术中的那些文化的源头。要在大的和小的艺术之间划出一条精确的界限一般是不可能的，因为小艺术的一些原型也来自于大艺术，比方，在彼得堡美术博物馆里，现存的那些中国画中的一幅最值钱的、蒙盖着的珍品——一支花瓶的素描，就其结构特点来说，与一幅最不值钱的民间图画是一样的。”

阿列克塞也夫曾经写道：“被描绘在一幅素描中的，一位栩栩如生的老者在我们面前闪烁着奇光异彩，那完全是吸吮了宗教文化、历史、文学的古老乳汁以及传说而化为一种中国农民能懂的艺术形式的，它把中国农民每日的惨淡营生和千年来的生活联系起来，使这幅素描极为丰富。”换句话说，民间美术适合于平民的审美需要，它为老百姓保住了世代的艺术传统，并为他们的精神需求，把这些传统转化成为他们自己的思想。同时，民间美术又显示出了它所独具的本领：它渗透于每天的日常生活中，它传导出那任何照相机和局外人的眼光都不能达到的那些方面和非官方的、人民生活的细微末节。

以题材丰富多彩为特征的民间图画也给文学作品配作插图，使那些广为人知的古典散文和诗歌得以向稍懂知识的世界普及推广，并由他们顺便带给底层人民。这些题材许多东西原来就来自人民，经过“文化上的循环”又复

归于人民自己了.历代传说的传统形象和露天戏台上的史诗的传统形象都具有民间文化的突出的特征。根据这个理由，阿列克塞也夫曾写道："中国人不用另外介绍历史事件，而仅仅只当作戏剧情节来介绍，这一点是容易理解的，因为正是戏剧使那些不识字的人和历史、文学熟悉起来"（阿作品编号228，第35页）。

在阿列克塞也夫所从事的"中国戏剧在民间艺术中的反映"的研究工作中，他把中国民间文化所具有的一切本质的特征：混合的宗教、民间的仪式、社会的美学的规范、历史的传统，最后断定为象一块被结晶了的合金。阿列克塞也夫把中国称为"老戏的"中国，他曾写道："大概世界上找不到另外一个国家象中国那样把对戏剧情节的爱好渗透到整个人民生活中去.无疑，中国人民是最富戏剧性的民族！谁要是在中国居住过谁就会证实，那些戏曲中的唱段，就其自身的普及化而言，一点也不让步于民歌。所有的人都看过，都熟悉，都哼唱。大街上破衣烂衫的乞丐唱着《空城计》中诸葛亮的唱段，并当场表演诸葛亮的角色，——这都是司空见惯的现象。1907年，我在中国旅游时，经常听到赶骡子的人、船夫、商人低声哼唱戏中段子。这常常使我异常激动"（阿作品编号228，第61页）。

中国戏剧社会作用的独特性决定了对它的传统态度：那不仅是"贪耍娱乐"，而且是真正的"文化大检阅"。重要的是，历代的民间故事、神话、传说，经常编组成戏剧的大部分节目，并被改编在各个剧种的形式中和配上了音乐。正因如此，"中国戏剧向不识字的人教授着历史和文学。"一些长篇史诗，如"三国"、"水浒"的剧本，就是这些史诗富丽辉煌的改编本，阿列克塞也夫曾经说："它们完全是用民间故事和民间传说创作出来的，因而也就充分地、明确地表达出了人民的理想。中国戏剧是人民创造的，很长一个文化年代处于幻想阶段，这一特点是合乎情理的，因为那正是一个正在成熟的时期"（阿作品编号228，第72页）。

阿列克塞也夫认为，象在所有的民族那里一样，中国戏剧大概也是始于宗教生活的仪式，他曾经指出，作为剧本进化的最重要时期的唐代，恰恰也是那所谓的"小说"③达到了繁荣的时期。它是稗官听来的和记录下来的，这些稗官专管在街上收集故事，以便统治者能够了解人民的情绪和愿望。阿列克塞也夫写道："小说并不看重官方的历史，它是老百姓的故事、茶余酒后的闲扯，如此而已"（阿作品编号228，第65页）。然而，应该指出，实

际上，闲话、佛经和历史作品也包括在内，在宋代，一种极为普及的混合的表演形式（杂曲或者杂剧）开始形成，在形成中“书会”起了不小的作用。一些控制着口述故事这种特种形式的“说书的”是“书会”的成员，一些通晓散文和诗歌、又颇懂语文规范的有学问的官吏也是它的成员。

阿列克塞也夫曾着重地指出过中国戏曲的特性：演员经常临时即兴地安排唱词，就是那些属于固定作者的剧本也不断被演员补充和改动。“这种即兴作品往往以口述的传统而被固定下来，因为除少数人例外，所有的演员都是不识字的”（阿作品编号228，第71页；第148——149页）。只有在它存在很久以后，口述的原文才不知被何人记录下来，并以手抄本流传于世；这样，脚本就暂时地形成为一个混杂整体。基于上述原因，就整体说来，研究作为中国戏曲一大奇观的、那些知名的、众人创作，比起研究一个文学作家、甚至一个文学流派，未必不困难得多”（阿作品编号228，第71页）。

阿列克塞也夫在谈到中国戏曲艺术普及化时写道：“纯朴的中国人可能听不完所有的戏曲，但他们总是了解戏曲的内容，……全部的节目都有自己的鉴赏者，那一切都是被人记熟了的，那一切都是人所共知的。我不止一次看到，不知什么地方错了，听众便把拳头伸向演员”（阿作品编号228，第80页）。剧目的大部分，象我们说过的一样，依据的就是那些历代的民间传说（“自己的历史知识那样深刻地伸展到中国不识字的居民那里，这在世界上任何地方也不会有的”（阿作品编号228，第80页））。那些不识字的中国人从民间说书的嘴里听来，自己便背熟记牢，而且他们在装饰住宅的民间板画中还看得见这些内容的画图。纯朴的不识字的观众，也有另一种情形，他听不懂表演者唱的什么（大部分唱词是用区别于流行的口语的文言写成的），他不能感觉到那说唱的东西是亲切的、熟悉的，所以，唱段的艰涩的文学语言，对他就不可避免地显得陌生，而归根结底，“较之最严格的学校，它更加有助于教育的扩大”（阿作品编号228，第80页）。

这样一来，阿列克塞也夫便认为，中国戏曲使三种类型的观众得到满足，第一类是那些“上层的、保持着清醒头脑的、享有渊博知识的人……他们曾经丰富了中国文学的内容”；其次要算知识不多的“先生”，他们属于中等观众的一类；最后，，第三类是戏剧观众最基本的一个阶层——人民

从文化的社会学观点看，从“大”传统和“小”传统相互的关系看，阿列克塞也夫对“先生”（艺术家）的评述具有特别重大的意义，无论是戏曲

的浅显读物还是民间图画，都是这些“先生”创造出来的。用阿列克塞也夫的话说，这些人“好象也是大文化语言翻译者”，把大文化语言翻译成平民语言（也象说书的一样）。中国古典教育制度的特殊性，造成了这种情形：具有传统性的中国的知识界，其基本群众是由一些教育程度极不一致的“学而未成的人”组成的，他们是一些由于这个原因或那个原因未能及格于国家考试的人。这是些半知识份子，虽然他们没有以正统的方式控制着文化的总体，而却拥有一定的知识能量，他们乃是某种“中间层”，他们在文盲的容官中和提倡完善的正统教育的知识份子中架设的起一座桥“（阿作品编号228，第50页）。艺术家们——图画的作者们就属于这一阶层，而且这些先生的文明进程是颇为伟大的——由初通文理到曾在考场上遭受彻底失败的学者。他们的艺术产品也是各式各样的。“题词是用现成的文学语言或半通文理的白话写成，但是“先生们”的口语要象博学者的文言那样达到完美的胜利，通常被认为是不可能的”（阿作品编号228，第50页）。他们一方面坚持不懈地用儒家的教义保持住老的一套，然而民间版画的创作者又懂得农民化一分钱之后，需从那小小的面积里，使他这个消费者得到最大数量的、亲切的、熟悉的题材的。要想使这些顾客满意，“先生们”不可避免地要诉诸于折衷主义、混合主义和陈规陋习等等，并创造出一个非常复杂的、民间版画的刻板模式。

混合主义最明显的模式可能要算那绘制出来的一叠叠的民间圣像，放在上面的，一般都属于佛教的东西，多半是救苦救难、普渡众生的观世音。其次是从民间神祇里描摹下来的天神，譬如，九大女神娘娘——主生育的、主眼睛的、主天花和麻疹的和主其它疾病的女神。再下面是拿着聚宝盆的财神。还剩下一个空位子——慷慨的画家画出了月亮、兔子，画出了注明长生不老的仙草，或者还写上类似‘长命百岁’那样的话。这样一来，只要花上一分钱，我家里便有了任何时候也不致丢失的聚宝盆和在生活中防止意外灾祸的圣象”（阿作品编号228，第41页）。按阿列克塞也夫的评述，中国圣像给不成熟的观者以奇幻和恐怖的印象。中国民间宗教上的这些使人惊恐的人物——天神、遁世者、飘然的仙人、恶神、念咒者都具有丑陋的面孔、硕长的耳朵、弯翘的下巴等等，他们“无论如何也不符合我们有关圣像面容的观念”。这些天神如此安排，在圣像中确实是异乎寻常的，大概只有在普通图画中它的这种形式才是合适的。“的确，在中国的民间艺术中，圣像和

图画经常互越界限，因为一般说来，民间文学和宗教太容易混淆，而它们本来是可以分清的”（阿作品编号228，第44页）。

宗教形象的公开改动是圣像画极富特色之处。那种“宗教的辉煌场面和戏剧的辉煌场面的动人的结合”特别雄辩地说明了中国文化传统中的戏曲的特殊作用，说明了这种戏剧形式，在人民意识当中是根深蒂固的，具有习惯性的。阿列克塞也夫曾经写道：“只要有一次机会在中国戏剧中巡游的人，他一眼就会看出，圣像上天神的姿态、面部表情、服装都是由戏剧舞台给提供的”（阿作品编号228，第44页）。

在学术著作的篇章结构上，总结是很重要的，阿列克塞也夫顾及到了这点：“这样一来，中间层的“先生”在民间美术上创建成了小文化的合成。（那时，由于我们的全然无知，似乎无论谁在大文化的合成上也还未能成功）”（阿作品编号228，第51页）。

看来，在阿列克塞也夫的认识中，中国文化传统的整个结构，缺少了联系着“大”文化和“小”文化的“桥”是不可想象的，缺少这一个和另一个的接交和互相渗透这一特点也是不可想象的。这一类似的观点已经在现代汉学中确立起来，我们有权利说，阿列克塞也夫“预示”了全世界汉学研究发展的趋势，并“超越”了全世界汉学研究的成果。还想用另一种方式说，阿列克塞也夫作为一个最优秀的真正的汉学家，他睿智地认识了和感受了中国以及她的文化；而作为一个真正的学者，他仅仅写了他所认清了的那些。“就是这么一些”，——正象阿列克塞也夫本人喜欢用这句话作为自己文章的结束语一样。

说到这里，还有一个重要的现象未能躲过阿列克塞也夫的眼睛，就是在现代的中国，活生生的现实却是“古老的”。在《孔夫子个人的悲剧及〈聊斋〉中清朝官吏的意识形态的悲剧》一文中，阿列克塞也夫曾写道：“中国现在正处在苦难中，或者是某些新东西诞生的苦难，或者是某些旧东西在重新分化组合中的苦难——至少按照族系组合的方式说是这样”（阿作品编号260，第308页）。“古老的中国……，——他曾提示——现在仍然存在着。”这一点正是汉学研究的难点之一，因为研究中国可以“象古罗马或希腊一样，但是必须记住，这个罗马和希腊迄今依然存在，它们是这样被沿用的，就连一些科学的方法也跟在生活后面被沿用而不局限于一门便当的孔教的研究”。（阿作品编号206，第54页）

为了今天的汉学研究，继续保留下前面提到的一切是目前必须的，而民间文化的研究——按照过去的方式也是绝对的必要。阿列克塞也夫的劳动、思想、建议还将长久地给汉学家们以最好的辅助。

注：

①本文选自为纪念阿列克塞也夫诞辰一百周年而编的纪念文集《中国的传统文化》（1983年莫斯科版）。

②瓦西里·米哈依洛维奇·阿列克塞也夫（1881——1951），苏联学者，中国语言文学专家，科学院院士。

③凡文中有着重点处，皆系作者用俄文拼成的汉字语音。

（彭云译）

如何分析中国哲学的人性学说

张岱年

人性问题是中国伦理学史上的一个重要问题。我们今天对于古典哲学中的人性学说进行评论，应以现代对于人性的科学理论为依据。现代哲学中关于人性的科学理论就是马克思主义关于人性的理论。

人类有没有共同本性呢？前些年有些论者认为人性就是阶级性，不承认共同本性的存在。事实上，这在理论上是讲不通的。世界上任何物类都有其共性，何独人类没有共性呢？从实际情况来讲，阶级是人类历史上一定阶段才出现的，在阶级出现以前，人类已经历了长期的发展过程。能说在漫长的原始社会时代，人类就没有所谓人性吗？所以，无论从理论或从实际来讲，人类有共同本性是必须承认的。

关于人类共性的内容，马克思在

早年著作中所谓“人类的特性恰恰就是自由的自觉的活动”，“有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来”，确实是有深刻意义的。所谓自由和自觉，都是在相对意义上讲的。

在阶级社会中，不同阶级的人们的好恶趋舍是不同的，因而具有不同的阶级性。人类共性与阶级性的关系应是一般与特殊的关系。一般、特殊、个别，是三个层次。“共同人性”是“一般”阶级性是“特殊”，每个人的“个性”是“个别”。作为“一般”的人类共性与作为“特殊”的阶级性都可以说是人性的内容。至于个人的“个性”虽也是人性的表现，但不属于普通所谓人性了。

马克思说：“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”所谓社会关系，在阶级社会，最主要的是阶级关系，然而不仅是阶级关系，还有家庭关系、师友关系、民族关系等等。因而不能把人的本质简单地理解为阶级本质。

人类共性的存在乃是阶级性存在的前提，因为同属人类，彼此之间才有阶级矛盾。人与犬马是不可能有阶级矛盾的。阶级矛盾乃是人与人之间的矛盾。

一般寓于特殊之中，没有脱离特殊的一般，但确实有存在于特殊中的一般。在阶级社会，人性寓于阶级性之中，但是决不能否认人类共性的存在的。

人性应是一个具体的共相。具体的共相包含许多规定，是许多规定的综合。人性概念之中，包含人类共性，不同民族的民族性，不同时代不同阶级的阶级性，总之包含人类的共性以及各种类型的特殊性。

中国古代人性学说的中心问题是人性善恶问题，人性善恶的

问题就是道德起源的问题，亦即善恶的起源的问题，是具有一定理论价值的。由于各家关于性的界说不同，因而人性善恶的学说或是或非。如果所谓性指生而具有无待学习的本能，那么应该说性是无善无恶的，告子所谓“性无善无不善”也是正确的。如果所谓性包含待学习而后实现的可能性，那么应该承认性有善有恶，世硕“性有善有恶”或战国时期“性可以为善，可以为不善”的观点是正确的。孟子专讲性善，陷于一偏，但孟子肯定人都有同类意识，肯定人具有思维能力，都有重要意义。荀子专讲性恶，有自相矛盾之处，他所谓性不包括任何可能性，但他所举出的性的部分内容却又仅仅是一些可能性，因而陷于矛盾。但荀子反对道德先验论，肯定道德是人们“积思虑”而后提出的，确实有重要意义。

马克思主义唯物史观的建立为科学的人性学说奠定了基础。但是不能认为地主阶级思想家和资产阶级思想家关于人性的学说都是谬妄的。人类思想史不是谬误的堆积，而是追求真理的过程。应该承认古代思想家力求达到人的自我认识的尝试的理论价值，对于古代思想家的人性学说应予以实事求是的恰如其分的分析。

（林云摘自《北京大学学报》1986年1期）

不宜抬高孔子

——评匡亚明的《孔子评传》

蔡尚思

蔡文在评述匡亚明的《孔子评传》时，肯定了“作者敢于提出自己的看法，而同他人争鸣”等十条优点，而后又提出七条缺点：

一、孔子是“言行一致者”么？

《评传》多次宣扬孔子非常节俭，轻视富贵，却不敢有一句话提及孔子的实际生活。在先秦著名大思想家中最讲究生活，力图衣、食、行、声乐、丧葬、礼节等等高贵化的，莫过于孔子。

《评传》根本否认孔子会杀人，尤其是杀鲁国闻人少正卯。我的看法却却相反。

《评传》绝对性地肯定孔子“言行一致”是与事实不符的。

二、《评传》科学性不强。

《评传》有许多既肯定，又否定，似是而非，叫人捉摸不定的论述。它对孔子的宣

扬是主要的、具体的、真诚的，对孔子的批判是陪衬的、抽象的、勉强的。

三、孔子思想的核心问题。

《评传》为了要美化孔子，不得不强调仁是孔子思想的核心，再由仁这个核心思想，拉到《礼运》的大同说。它以仁为孔子的核心思想，实际上就是以大同主义为孔子的核心思想，以为这样，孔子就可以在两千多年后继续有生命力了。它生怕承认孔子的核心思想是礼，就会令人联想到小康主义是孔子的核心思想。

孔子的仁是宗法性血统性的仁，是等级悬殊的仁，也是礼教的仁，是以孝为本的仁，是小康的仁，而非所谓大同的仁。

四、隐恶而扬善，有背实事求是的态度。

《评传》由于怕不利于所谓“最伟大”的孔子，就不敢提及孔子宝塔式的政权与愚民政策。

《评传》只讲孔子的先庶、次富、后教的“三个重要目标”，而不敢提及孔子另一主张：先去兵，次去食，而不能去信。因为前三者是孔子主张的优点，后三者是孔子主张的缺点，所以《评传》就只报喜不报忧了。

五、不能借口西周社会性质的争论来拔高孔子的进步性。

《评传》说孔子“是坚决反对以至咒骂奴隶制的”。孔子明说三代之礼相因，而极端崇拜禹汤，这正和《评传》所说相反。夏商是奴隶制社会，禹汤是奴隶主的圣王，《评传》从未否定过。《评传》认为只有西周是封建社会才会产生孔子那个“伟大思想家”，理由是不充分的。

六、不认得清初各大思想家的真面目

《评传》认为王夫之“与顾（炎武）、黄（宗羲）有着相同的思想倾向”。却不知黄宗羲突出的是反对尊君，王夫之突出的

是尊君，二者大不同。《评传》又说："顾、黄、王等人批判宋明理学"，却不知在哲学上，顾炎武、王夫之基本是程朱派，黄宗羲基本是王阳明派，根本谈不上批判宋明理学。

七、宣传话、空洞话、重复话太多。

《评传》处处重复地讲仁是内容，礼是形式，大同，"知其不可而为之"，孔子"伟大"、"最伟大"，"实事求是"，等等。竭力歌颂孔子，为孔子辩护。全书宣传性的话超过了研究性质的话。

（林云摘自《书林》 1986年1期）

中国传统文化纵横谈

——杜维明教授采访记

薛　涌

中国的传统是一个历史意识非常强烈的传统，中国至少在公元前九世纪，就对当时历史发展的进程留下信实的记录，表现出一种强烈的历史感受。同时，也产生了一种很奇特、也很有普遍价值的观念，即认为历史有很多高峰，历史的发展，就是高峰与高峰之间的承继，这也成为中国有强烈历史意识的政治家所向往的对象。

世界上有古无今的文化很多，有今无古的文化也很多，有古有今的文化则相当少，象中国这样波澜壮阔的文化传统简直是独一无二的历史现象。中国文化传统有这样的承继性，正表明了其生命力长期旺盛，这是一种"自强不息"的成果，因此不能简单地断定它是"自体中毒"。

中国文化不仅源远流长，波澜壮阔，有

其兼容并包的气魄，而且每一代都有其各显精采的独特贡献。中国文化每一代都有它的生命力，有它的扩展，有它的创新。

中国文化不是一个封闭的而是一个开放的系统。中国的历史发展很明显是受到草原文化和畜牧文化长期的影响；如果没有与中亚、西亚一些民族之间在血缘、宗教、生活方式、价值观念等各方面的互相抗衡，中国文化不会有那样大的生命力。

中国文化确实有一个从评价传统、解释传统中寻找智慧的强烈意愿，这是它的历史意识，也是中国文化之所以源远流长而且动力不断的原因之一。它有它自己的发展模式，有它特有承继性。但是，这并不意味着它是封闭的、自大的、自足的，是一种“自体中毒”的现象。

中国文化有它的保守性，由于它的历史意识太强，很难突破过去的一切牵连，完全面向未来。现在，我们进入了一个多元世界，很可以用西方之所长补我们之所短，但这不能用一种简单的体用观念来进行，要想以我们的体来融合人家的用，我们的体首先要变，要和人家的体结合起来，幻想以人家的用来改造你的体是行不通的。

在中国的历史经验中，基本上没有接触到在文化水平上可以和中国相提并论、互相抗衡的生命形态；中国文化本身有它自己的多元性，它比较兼容并蓄，它认为自己已经过了长期的、各种各样的考验，是东西南北、上下左右的智慧结晶；中国文化可能过分强调了它的文化力量，忽视了对文化有强烈影响的非文化因素。儒家文化在处理人与人的关系，在道德哲学、人生哲学这些方面颇显精采。所以，儒家文化自成系统，但有一种排他性，有一种过分强调同构的意愿。那些和它的模式不同构的思想，往往被认为是价值很低，甚至没有价值的知识游戏。从这个角度讲，

它向外拓展的那种强烈的自我批判的意识没有出现，确是有相当深厚的理由的。

（林云摘自《社会科学》（上海）1986年8期）

文化研究三题议

张汝伦

法国人类学家列维一布留尔说，各种不同的文化实际上是不可通约的。意思是指它们没有一种共同的评判语言或价值标准，它们要解决的问题在相当程度上是不同的。既然评判各种不同文化的优劣高下没有普遍、共同的标准，那么就不应该以一种文化作为评价另一种文化的价值标准，或者以一种文化为价值参照系来看待另一种文化。历史已经证明，以西方文化为价值标准和参照系来评价与改造中国传统文化，实际上是难以取得积极的、根本性的进展的。对一种文化进行价值判断的标准不在外部而在内部，在于它与属于这种文化的人的社会实践的全部关系，在于它在社会中所起的实践作用。

文化的继承从来就不是全盘继承，而是一个选择、改造、推陈出新的过程。每代人

总是根据他要对付的问题，根据他所达到的新认识和获得的新知识，对传统作出新的理解和解释，而这种新的理解和解释便构成了他对传统进行选择、改造与推陈出新的基础。如果传统文化一成不变地为后代所接受，那么传统文化就将死去。那种在传统文化继承与研究问题上首先要求恢复传统文化的本来面目，看似科学，实际上却违反了文化发展的规律，因而是行不通的。我们除了与传统文化有继承关系之外，传统文化还呈现出一种断裂的态势。继承与断裂，这是我们与传统文化关系辩证的两个方面。在人的主观意志无法控制的历史进程中，自然条件的变化，社会环境的变迁，人类知识的增长，问题的转换，都会使传统文化的许多方面对于继承这种文化的后代来说变得不可理解,或无法接近，以至几乎成了千古之谜。这种传统文化的断裂性既是由于后代对于传统文化的某种表现形式，如语言文学、典章文物的生疏与无知，更是因为具有不同世界观的后代对前人在传统文化中表现出来的内容有本质上的不理解。文化的断裂性对于文化的继承和发展来说是消极的，但正是文化的断裂性能够成为拓展文化研究的一个契机。文化断裂的一个好处是在某种程度上使人们摆脱传统的阴影，站在一个全新的角度和层次来看待它、研究它。经过改造与更新的传统文化不再是过去时代遥远的回声，而是体现了我们这代人的精神。

进行中西文化比较应注意它们各自的特点，又要找出它们某种程度上的共同点。但找出共同点决不是以西方文化来统一中国文化，或把西方文化的若干特点作为人类文化的共同点，以此衡量，检验中国文化。借鉴和吸收西方文化的优良因素不应该理解为亦步亦趋和模仿，更不应该只知其然而不知其所以然地把自己一知半解的东西盲目鼓吹和引进。中国的出路在于开放，中国文

化的出路也在于开放。运用马克思主义的立场、观点和方法，从主体上把握西方文化的根本精神，才能作出明智的判断和选择，取长补短，将经过一定改造的西方文化的优良因素切实引进我国，使它在我们的文化中扎下根，成为未来中国新文化的一部分。

（林云摘自《复旦大学学报》1986年3期）

·文化论著摘要·

从“儒家资本主义”看中西体用之争

程伟礼

“儒家资本主义”这一概念，是近年来海外学者对与欧美资本主义相比具有种种不同特征的东亚地区工业文明体系（包括日本、南朝鲜、新加坡、香港和台湾）的社会经济政治制度及思想文化体系的总称和概括。有些海外学者还把两者在文化特征上的不同归结为基督教文化与儒家文化的差别。

堪称“儒家资本主义”典范的日本文化，就是一种由外来文化与原有的本土文化相结合的变异体文化。日本取得经济成功的真正原因，乃是它将古老的中国孔子的儒家伦理同大战后美国占领期间所引入美国经济民主两者揉合一起并加以巧妙应用所致；用文化学上的术语加以概括，其真正奥秘在于它将东西方文化中的精华部分融汇一体。

日本“儒家资本主义”的思想文化具有三个根本特征，它也是东亚工业文明体系的共同特征。一是“以人为中心”的“人力资本”思想，日本人很自然地把人的价值注入到企业之中，把企业公司视为一个“人”的社团的职能组织，而不仅仅是完成某种经济职能的操作工具。日本人保持了新儒教社会的礼仪，并且在

本世纪后以一种奇特的方式使之再度流行起来，礼仪恰恰象一种粘接剂，使公司的天下得以巩固，对发展和保证公司的整体性起着恒常的有价值的作用。二是“和谐高于一切”的人际关系准则。日本传统文化本身具有“大和”精神，加之儒家“和为贵”伦理学说的熏陶，以及由于二次大战战败国的地位而激发起的强烈民族自尊心，共同构成了“儒家资本主义”“和谐高于一切”的国民心志。三是“高产乃是为善”的劳动道德。不论是儒家的伦理学说，还是佛教的道德教义，或是神道教的自然崇拜和民族社会信仰，都对日本“儒家资本主义”的劳动文化或劳动道德的形成和规定作出了贡献。现代日本企业家的精神导师涩泽荣一属于典型的儒家，他经常把《论语》抄本带在身边，认为企业需要有强调相互关系的儒家思想，其目标是“把现代企业建立在算盘和《论语》的基础上”。一个日本企业的好坏主要取决于永存于它的人员之中的劳动道德。“高产乃为善之道”，这句话成了概括现代的日本劳动道德的一个口号、一个公式。日本“儒家资本主义”与欧美资本主义的差别，可以追溯到人的地位以及对人际关系与劳动的看法等原始概念和原始心态上；“以人为中心”与资本、“和谐高于一切”与企业公司、“为善”与利润等概念的结合，显示了这种变异体文化的长处。它的出现，标志着世界上苏联、欧美以外的第三工业文明体系的形成。

在文化起源问题上，历来有“一源辐射”说与“多源趋同”说。在中西文化“体用之争”的思想深处就隐蔽着“一源辐射”的文化起源说。有的人认为中学源于西学，有的人则认为西学源于中学。于是在近代史上“体用之争”中，就产生了“全盘西化”说与“本位文化”论的分歧。日本“儒家资本主义”是一种在东西方文化交流中产生的变异性文化形态，日本传统文化的无

构造性与无限包容性却成为它获得大发展和再创造的契机。而中国由于长期受“天不变，道亦不变”形而上学的纠缠，文化的悠久传统和丰富遗产竟成为它前进道路上的沉重包袱与发展更新的巨大障碍。以历史主义的观点考察文化发展史，可以看出文化进步的动力来源于交流与变异。文化形态本无所谓体用之别，中西之分。不管怎样看待日本“儒家资本主义”文化，这一模式对我们是有启迪的，这就是：必须打破中西文化“体用之争”的僵化思想模式，看到东西方文化交流汇合的客观的必然趋势。

（林云摘自《复旦大学学报》1986年3期）

并存互补、渗透融汇

——关于本世纪两大创作方法问题的思考

何　锐

在世界范围内，文学日益走向全面开放和多元化。这种开放和多元化的特点，在创作方法上显得特别突出。一方面是已有的创作方法（现实主义、浪漫主义等）不再墨守成规，而力求更新发展。另一方面则是现代主义——包括象征主义、未来主义、表现主义、超现实主义、意识流等多种创作方法相继出现，并且相互竞争、相互吸收。

到了二十世纪，现代主义已逐步取代了浪漫主义的地位，而成为与现实主义平行发展的一大创作方法。

现代主义与现实主义并存互补、彼此渗透融汇，其前提是创作方法本身的无阶级性。

二十世纪文学的一个显著特点是文学的心灵化、主观化倾向。文学的重心发生了位移，由重在反映客观社会生活转向重在表现人的内心生活。文学的趋向主观、趋向内心，是带世界性的。二十世纪诞生的社会主义现实主义文学也不能自外于现代世界文学探索的潮流，对人的内心描写越来越受到重视，并力求将表现个人意识和反映客观社会生活有机地统一起来。现代主义的创作方法

适应了文学认识和表现复杂内心生活的需要，它使文学进入内心深层，进一步开拓了艺术表现领域，不仅改变了文学的内部结构和叙述风格，而且也增添了艺术观察的新角度和新方法，有助于对人类复杂审美意识的把握和对人、事物的复杂性的理解。两种创作方法的交叉，相互间取长补短，就有利于文学创作在宏观世界和微观世界的把握中，不断地求得新的平衡。

艺术创新热是二十世纪文学的又一特点。一方面是现实主义创作方法的自我更新，不断地突破自己，丰富和发展其艺术表现手段。对于生活的客观真实，不拘泥于以写实手法加以反映，同时也在幻想和夸张中，在假定性、神奇性和隐喻性中予以表现。另一方面，从属于现代主义创作方法的技巧、手法也大量涌现，诸如内心独白、自我分析、内省、直觉、梦幻等意识流手法，寓言、象征、神话、荒诞等变形手法，以及叙述角度和方式的改变、时空结构的大幅度调整等。由于现代技巧、手法具有对当代生活的适应性的特点，才使得越来越多的作家对之采取兼收并蓄的态度，从而导致两大创作方法的互补和交融的客观趋势。通过现实主义和现代主义并存互补，渗透融汇，才有利于充分发挥各自的优势，克服它们自身的不足和可能导致的弊端，才能正确处理主观与客观、再现与表现、心灵与世界、微观与宏观之间的辩证关系，从而推动本世纪世界文学的健康发展。

今天的中国文学未能与世界文学同步发展，但毕竟开始了面向世界的重大转折。近年来，文学的现实主义传统得到了恢复和发扬，社会主义文学呈现出蓬勃生机，同时它又面临着现代主义的冲击。创作实践中两种创作方法的交融，是通过渗透和同化的方式进行的，大量的现代主义手法、技巧被纳入现实主义轨道，显然有助于现实主义的深化，深化的明显标志是，现实主义文学

继续向时代生活的广阔天地掘进，又致力于心灵世界的开拓。深化同样表现在结构上，如近年来的小说创作，已脱出传统的线型情节结构，而走向多样化的结构，既有以情绪为主体的心态结构，又有以思辨性为特点的理念结构；既有不同时空的立体交叉，也有真实描绘与象征性抒情的叠合。

由于我国的国情和现实主义根基的深厚，在今后相当长时期内，现实主义的创作方法仍将占主导地位，只不过它会随着时代的前进而不断丰富发展自己，由于现代主义和现实主义两种创作方法交互作用的结果，单一形态的现实主义创作方法将有发生裂变的可能。在为社会主义服务、为人民服务的前提下，作家可以运用内部构成元素大相径庭的多种现实主义创作方法，诸如象征现实主义、结构现实主义、心理现实主义等等。由此将造成风格、流派的多样化，并使中国文学进入一个新的繁荣期。

在现代主义和现实主义两种创作方法的融合过程中，作家世界观的意义和作用不可低估。如果离开正确世界观的指导，在吸收现代主义创作手法时，就势必会受到现代主义思潮的消极影响，使创作步入歧途。

（林云摘自《文艺理论研究》1986年3期）

编 后 记

这一期又将和读者见面，照例作点说明。

本期“文化论坛”有两篇文章，钟敬文教授（北京师范大学）从正面谈了他认为我们的社会主义新文化应该是什么样子；龚书铎教授（北京师范大学）对近代中国文化的特点，提出一些看法。近代中国文化有落后的一面，对传统文化来说它仍是进步的。它是联接古代与现代文化的桥梁，对它既不可以随意夸大，也不可以简单地贬低。

本期“专题论文”五篇。周一良教授（北京大学）的《谈中外文化交流史》，从文化交流史论到文化交流中的一些规律。美籍华裔历史学家许倬云教授（匹兹堡大学）的《论雅斯培枢轴时代的背景》，是一篇对中外古代文化史进行比较研究的专论。文化交流史和文化史的比较研究是文化研究中的

重要课题，本刊将继续发表这方面的论著。

赵光贤教授（北京师范大学）的《从建设社会主义精神文明的角度看孔子学说》和冒怀辛教授(中国社会科学院历史研究所)的《孔子与儒家在中国文化史上的地位与作用》都从文化的角度研究孔子，而赵先生从当代着眼，冒先生从文化史的角度立论，二者又有不同。孔子与中国文化关系至深，需要深入的研究、讨论。对于持各种学术见解的论孔子与文化的文章，只要内容有意义、有创新、有深度，我们都欢迎。

朱本源教授（陕西师范大学）的《当务之急的历史方法论研究》是论及文化的一个专门领域——史学的专论。广角的文化研究和专门领域的文化研究，在文化研究中是相辅相成的。无前者，不能达到高远；无后者，不能达到精深。我们同样欢迎在各个专门文化领域里的精深而有创见的论文。

本期有介绍国外文化研究的作品两篇。今后我们在这方面将尽可能多做一些工作，同时也希望得到有关方面专家的支持。评介文章不是专论，但是有一定质量的评介文章对读者无疑是非常有益的。我们欢迎大手笔的小文章。

编者　1987.2.16

[General Information]
书名=东西方文化研究　1987年第二辑・总第三辑
作者=鲁锦寰
页数=170
SS号=10221232
出版日期=1987年10月第1版